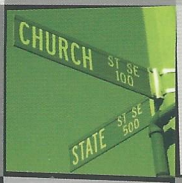
NOTA BENE

Mark Neocleous

DEVLET-TİTAHAYÜL ETMEK



Çeviren:
Akın Sarı

İkinci Baskı

DEVLETİ TAHAYYÜL ETMEK

Mark Neocleous

Çeviri: Akın Sarı

2. Baskı

NOTA BENE

NotaBene Yayınları

DEVLETİ TAHAYYÜL ETMEK

Mark Neocleous

Özgün Adı: Imagining The State

Copyright © Mark Neocleous 2003
Eser ilk kez 2003'de yayım haklarına sahip olan Open University Press UK Limited tarafından "Imagining The State" başlığıyla İngiltere'de yayımlandı.
Türkçe baskı Open University Press UK lisansıyla çevrildi ve yayımlandı.

Çeviri: Akın Sarı
Çeviri ve Kitap Editörü: Ersin Vedat Elgür
Redaksiyon: Emel Ekin Arıkan
Kapak Tasarımı: Sıtkı Emre Karakaya

Baskı ve Cilt: Hermes Tanıtım Ofset Baskı Hiz. Kağ. Ltd. Şti. Sertifika No: 14847
Büyük Sanayi 1. Cad. No: 105 İskitler / ANKARA Tel: 0.312 384 34 32

2. Baskı
2015
Ankara

ISBN : 978-605-5513-83-2

www.notabene.com.tr ● facebook.com/NotaBeneYayinlari ● twitter.com/NotaBeneY
© Renas Yayıncılık Matbaacılık Filmcilik Reklam Yazılım Donanım Bilişim San. ve Tic. Ltd. Şti.
Merkez (Ankara): Bankacı Sok. 18/1 Çankaya /Ankara Tel: 312 417 05 44
İstanbul Büro: Hamalbaşı Sk. Üstündağ İş Merkezi No:14/123 Galatasaray/İstanbul Tel: 212 244 31 61
Sertifika No: 18074

DEVLETİ TAHAYYÜL ETMEK

Mark Neocleous

Çeviri: Akın Sarı

2. Baskı

1 OTA BENE

Mark Neocleous

İngiltere'de Brunel Üniversitesi Kamu Yönetimi bölümünde 1994'ten beri ders vermekte olan Marc Neocleous özellikle devlet kuramı, sivil toplum, faşizm, egemenlik, güvenlik ve eleştirisi, Hegel ve sivil toplum kuramı ilişkisinin yanı sıra kamu otoritesi olarak polis, siyasal idare, iktidar ve toplumsal düzenin inşasında bulunan temel dinamikler gibi konularda çalışmalar yapmaktadır. Daha önce Türkçe'ye ve diğer dillere çevrilmiş pek çok çalışması bulunan Neocleous aynı zamanda Radical Philosophy dergisinin yayın kurulunda yer almaktadır.

Birçok kitap ve makalesi bulunan yazarın, Türkçede yayımlanan diğer eserleri şunlardır: "*Toplumsal Düzenin İnşası*" (Boğaziçi Yayınları), "*Güvenlik, Şiddet ve Savaş*" (Dipnot Yayınları), "*Sivil Toplumu Yönetmek*" (NotaBene Yayınları), "*Güvenliğin Eleştirisi*" (NotaBene Yayınları).

Akın Sarı

1978 İstanbul doğumlu. İstanbul Üniversitesi Amerikan Kültürü ve Edebiyatı (2002) mezunu. Çeşitli kurumlarda İngilizce Öğretmenliği yaptı. 2009'dan beri Bolu, Gölköy Kampüsü'nde yaşıyor. Birçok kitap ve web sitesine makale çevirileri yapmanın yanı sıra, çeşitli kitapların çevirmenliğini de yaptı. Son çevirdiği kitaplar, Zygmunt Bauman'ın *Yaşam Sanatı* (Versus Yayıncılık, 2011) ve *Poulantzas Kitabı* (Dipnot Yayınları, 2013)'dır.

Yayınevinin Notu:

Elinizdeki çalışmanın size ulaşmasında elbette Mark Neocleous ve sonrasında Türkçe'ye kazandırılmasında Akın Sarı temel aktörlerdir. Bunun yanında Neocleous'un tartışmalarının geniş bir alana yayılmışlığı; felsefe, siyaset bilimi ve sosyoloji disiplinlerinin kavramsal ard-alanını da yoğun olarak kullanması problemi, söz konusu disiplinlere hakimiyetlerinden şüphe duymadığımız Aydın Gelmez, Ali Rıza Taşkale, Savaş Ergül ve Vefa Saygın Öğütle'nin katkılarıyla bir sorun olmaktan çıkmıştır. Teşekkürler...

İçindekiler

Teşekkürler 7

Giriş 9

I. Devletin Bedeni 19

Mutlak Bedenler 22

Toplumsal Bedenler 40

Kirli Bedenler 51

II. Devletin Aklı 69

Raison d'État: Önlemin Rasyonalitesi 71

Meleksi Karakter: İstihbarat Devleti 82

Devlet Sırları: Gizlilik, Mahremiyet, Alıklık 105

III. Devletin Kişiliği 123

Hobbes'un Kişisi 125

Sermayenin Kişileşmesi 132

Egemenliğin İntikamı 148

IV. Devletin Yurdu 167

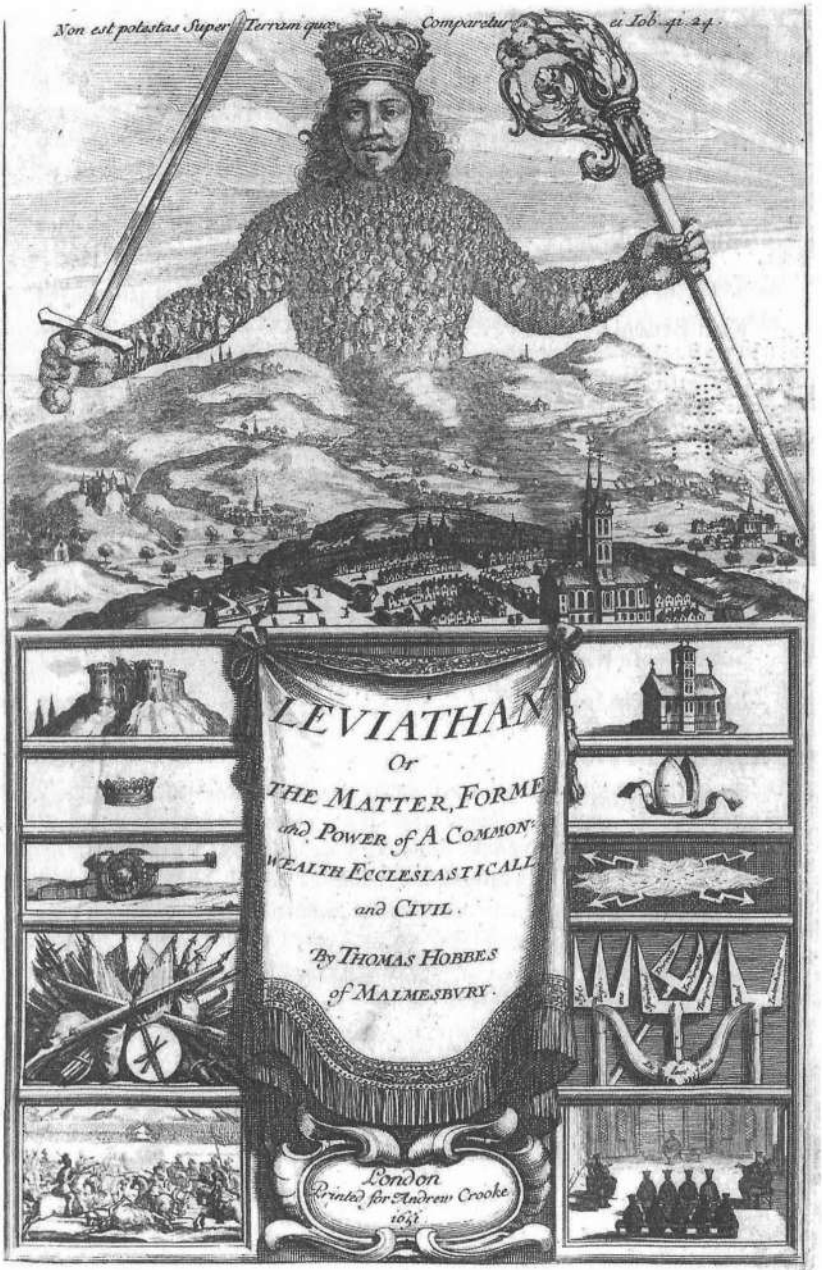
Toprak Terörü 174

Yeryüzünün Pisliği ya da
Bir Kere Daha Kirli Toplumsal Beden 183

Haritacılığın Şiddeti 199

Sonuç 209

Dizin 217


Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei Iob. 41. 24.
LEVIATHAN
Or
THE MATTER, FORME
and POWER of A COMMON-
WEALTH ECCLESIASTICALL
and CIVIL.
By THOMAS HOBBES
of MALMESBURY.
London
Printed for Andrew Crooke
1651.

Teşekkürler

Aşağıdaki tezlerin bazı bölümleri daha önce yazmış olduğum şu makalelerde ele alınmıştır: 'The fate of the body politic', *Radical Philosophy*, 108, 2001; 'Privacy, secrecy, idiocy', *Social Research*, Bölüm 69, No. 1, 2002; 'Staging power: Marx, Hobbes and the personification of capital', *Law and Critique*, 2003; and 'Off the map: on violence and cartography', *European Journal of Social Theory*, 2003.

Birinci bölümdeki savın bir kısmı Ocak 2001'de Sussex Üniversitesi'nde sunuldu. Bu konudaki davetleri için Andrew Chitty ve Darrow Schecter'e minnettarım. *Gizlilik ve mahremiyet* hakkındaki tezi ilk defa Central European Üniversitesi (Budapeşte) ile New School for Social Research'un (New York) Mart 2001'de CEU'da düzenlediği ortak konferansta bir tebliğ olarak sundum. Davetleri ve konukseverlikleri için, organize edenlere ve desteği için G. M. Tamas'a teşekkür borçluyum. Tebliğin güncellenmiş bir versiyonu, Ocak 2002'de Brunel Üniversitesi'nde doğru yerlerde gülümseyerek ve eleştiri yaparak katkıda bulunan meslektaşlarıma sunuldu.

Üçüncü bölümdeki bazı tezler Magnus Ryner ve Matthew Clayton tarafından okundu ve (eleştirel bir şekilde) yorumlandı. Robert Fine, adeta Open University Press'in bir kitap eleştirmeni gibi davrandı ve son taslak üzerine birçok faydalı öneride bulundu. Hem sunmuş olduğu teşvik hem de "liberalizmde diretmesiyle" savımı değiştirmeden güçlendirmemi sağlayan David Stevens; ortak zeminlerdeki bazı gerilimlerimizi tartışarak sonuca bağlamama yardımcı olan Stuart Elden; başka kapıları da açmamı sağlayan Nick Moss; ve karamsarlığı paylaşmaya devam eden David Murray bütün taslağı okudular.

Debbie Broadhurst sevgi ve desteğini benden esirgemezken Poli bilgisayar konusunda çok önemli yardımlarda bulundu ve KK bir kez daha farklılık kattı.

Giriş

Thomas Hobbes'un *Leviathan* (1651) adlı eseriyle bağdaştırılan ve ilk olarak kitabın başındaki resimli ön sayfada görünen ünlü imge hepimizin malûmudur. Sayfanın alt yarısında kitabın başlığı çeşitli iktidar sembolleriyle (bir kale, bir top, bir taç) çevrelenir. Ön planda bir kent ve öteden yükselen küçük bir tepe bulunmaktadır. Tepenin ardında bir erkek figürünün üst yarısı görünür: Kudretli Leviathan. Figür, heybetli ve görkemlidir. Hem tepenin hem kentin çok yukarısında dikilir. İki elinde adalet ve egemenliğin sembolleri olan kılıç ve asa bulunurken başında ise bir taç durur. Bedeni ilk bakışta zincirden örülmüş zırh gibi görünen bir şeyle kaplıdır, fakat daha yakından incelendiğinde bu şey, insan figürlerinden bir kütleye dönüşür. Bu insanlar, figürün bedenini meydana getirmenin yanı sıra, onunla yüz yüze bakıyor gibi de görünürler. Gördüğümüz tek yüz doğrudan gözlerini bize diken Leviathan'ın yüzüdür. Sayfanın tepesinde *Eyüp Kitabı*'ndan bir alıntı vardır: *non est potestas super terram quae comparetur ei* -"Yeryüzünde onun kudretiyle kıyaslanacak hiçbir şey yoktur."

* İbrani Kutsal Yazınının kitaplarından biri. Peygamber Eyüp'ün Şeytan'ın elinde yargılanışını, arkadaşlarıyla acılarının kökenini ve doğasını tartışmasını, Tanrı için mücadele edişini ve Tanrı'nın ona verdiği cevabı kapsayan hikayeleri içerir (ç.n).

Resimli sayfanın özendirdiği iktidar imgesi, o zamandan beri kuşaklar boyu düşünürlerin yakasını bırakmadı. Bu imge iktidarın bireysel bir figürde cisimleşmesini akla getirir, bütün insanları birleştiren bir beden, bölgeyi teftiş eden gözler, onun denetimi altında sınırlandırılmış bir toprak ve en azından ima yollu, sayesinde her şeyin bilinebildiği bir akıl. Bir imge olarak "*devletçi politik tahayyül*" olarak adlandıracağım bu figür merkezi bir role sahiptir.

Politik tahayyül fikrini Susan Buck-Morss'un, Rus felsefeciler Valerii Podoroga ve Elena Petrovskaia ile ortak çalışmasından alıyorum. Terim, "tahayyül" teriminin halihazırda sosyal ve siyasal teoride yaygın bir şekilde tercih edildiği çağdaş kullanımlarıyla (örneğin Laclau ve Mouffe'un "Jakoben tahayyül", Castoriadis'in "toplumsal tahayyül" ve Lacancı teorinin "imgesel"i) karıştırılmamalı. Bu tür açıklamalarda "imgesel olan", söylemin mantığından biraz daha fazlasını kapsar. Buna karşın kavram Rusça'da diğer açıklamalarda olmayan temsili bir somutluğu imler. Rusça *politicheskoe voobrazhaemoe,* çizgisel bir temsil olarak "şekil" ya da "biçim"i gösteren *obraz* nosyonunu içinde barındırır ve "ikon"u ifade etmekte kullanılır. Buck-Morss'un da ifade ettiği gibi, "*politicheskoe voobrazhaemoe* tam manasıyla bu nedenle topoğrafik bir kavramdır; siyasal bir *mantık* değil ama siyasal bir *gravür*, politik aktörlerin yerinin belirlendiği somut, görsel bir sahadır."[1]

Sosyal ve siyasal teoride görsel saha ve siyasal gravüre devlet imgesi egemendir. Belki de bu şaşırtıcı değil; zira çoğu incelemeyi modernitedeki iktidarla ilgili sorulara yönlendiren merkezi bir aksiyom da şudur: "Gerçek" toplumlar devletin koruyucu gölgesi altında gelişir. *Devletçi politik tahayyül*ün çekirdek özelliğini meydana getiren bu aksiyom, modernliğin o kadar baskın bir parçası haline gelmiştir ki birçok yönden düşünme biçimimiz onun tarafından şekillendirilir. Her tarihçi ve devlet kuramcısı beş yüzyılı aşkın bir süredir devletin insanlık tarafından kurulmuş *en* önemli siyasal gerçeklik olduğunu [belirli aralıklarla e.n] vurguladı. Devlet düşüncesi entelektüel çelişki tarafından kuşatılmasına rağmen – bir yandan savaşın nedeni iken diğer yandan barışın aracısı, bir yandan adaletsizliğin nedeni

[1] Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West* (Cambridge, MA: MIT Press, 2000), s. 12–13.

iken diğer yandan adaletin temeli, bir yandan ekolojik felaketin azmettiricisi iken diğer yandan çevrenin kurtarıcısı olarak kabul edilir-, düşünme biçimimizi o kadar belirlemiştir ki devletsiz bir toplum fikri ya çok sapkın (şu marksistler ve anarşistler ne zaman bu fikirden vazgeçecekler acaba?) ya da ilkellik savunusu olarak kabul edilir. Pierre Clastres'in gösterdiği gibi "ilkellik" fikri, devlet hakkındaki düşüncelerle bağlaşıktır; ilkel toplumların asli bir *eksikliği* olduğu düşünülür, bu toplumlar *tamamlanmamıştır*, *gerçek* toplumlar noktasında *yetersizdirler*, tarihsizdirler ve tarihin dışındadırlar. Bir devletleri yoktur.[2] İlkel hakkındaki bu tür düşünceler elbette Marksizmin ve Anarşizmin zihinlerden çıkarılmasına ağırlık verir: Devletsiz bir toplumdan bahsetmekle Marksizmin ve Anarşizmin kendisi "ilkel" politik hareketler olarak nitelenmek durumundadır.

Michael Walzer zamanında, (bir anlamda) "devletin görünmez" olduğu yorumunda bulunmuştu. Bu anlamda "devlet, görülmeden önce kişiselleştirilmeli, sevilmeden önce sembolleştirilmeli, idrak edilmeden önce tahayyül edilmelidir."[3] Bu kitap söz konusu tahayyülün bazı dış hatlarını incelemeyi amaçlıyor. 1980'den beri imgelemin politik biçimlendirmedeki rolüne dair çok sayıda çalışma yapıldı. İster (çoğu seçmen İşçi Partisi'nin politikalarıyla özdeşleşse de) Thatcher yönetimindeki Muhafazakar Parti'nin kazanmaya devam etmesinin nedenleri üzerine Stuart Hall'ın çalışması örnek alınsın; ister ulusun hayali bir cemaat olduğu yönündeki Benedict Anderson'ın savı örnek alınsın; isterse de yukarıda belirtilen söylem analizi örnek alınsın, Hall'un da söylediği gibi birçoğu şu sonucu çıkarmıştır: "İnsanların toplumsal imgeler aracılığıyla [ve] kendi politik imgelemleri içerisinde sembolik olarak özdeşlik kurma" biçimini değerlendirmemiz gerekir."[4] Daha sonra söylenenlerin hemen hemen hepsinde gözden kaçan şey, imgenin *politik* boyutunun 1980'ler ve 1990'ların oldukça öncesinde tamamen idrak edilmiş olduğuydu. İki yüzyıl öncesinin başlıca

[2] Pierre Clastres, *Society Against the State: Essays in Political Anthropology* (1974), çev. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1989), s. 189–94. [Devlete Karşı Toplum, Çev.: Mehmet Sert & Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yayınları].

[3] Michael Walzer, 'On the role of symbolism in political thought', *Political Science Quarterly*, Cilt. 82, No. 2, 1967, s. 191–204, 194.

[4] Stuart Hall, 'Blue election, election blues', *Marxism Today*, July 1987, ss. 30–35, 33.

tartışmalarından bazılarına göz gezdirirsek, örneğin Edmund Burke'ün Fransız devrimcilerine saldırısının "çıplak, ürpertici doğamızın kusurlarını" örten (zorba despotizm edimlerinin kendilerini imgelemimize sunma" biçimi) "ahlaki imgelem"in önemine dair varsayımlarla dolu olduğunu keşfederiz.[5] Ve Burke'e verilen yanıtlar bu temadan yararlanmıştır. Mary Wollstonecraft, Burke'e yanıtını onun "canlı imgelemi" ve "aklının çoğunlukla imgeleminin oyuncağı olabildiği" kapsam etrafında yapılandırarak şu yorumda bulunur: Burke Fransız olsaydı, "sert bir devrimci" olurdu. "İmgelemin patlardı." Burke'ün mülkiyet savunusuna karşı Wollstonecraft "imgelemin yoksulluğun sıkıntısına karşı isyan ettiği" yorumunda bulunur ve Fransız anayasasında değişiklik yapılmasına dair Burke'ün saldırısına karşı Wollstonecraft şunu iddia eder: Anayasa "zarafet ve güzellik tutkunları" tarafından biçimlendirilmiş olsaydı, "imgelem tarafından kırılgan, geçici bir bina inşa edileceğini varsaymak mantıklı olurdu."[6] Benzer bir şekilde Thomas Paine kalıtsal monarşiyi "imgelemdeki bir şey", "imgelemin resmedebileceği kadar çeşitli bir şey" olarak tanımlar; keza "monarşi, aristokrasi ve demokrasi imgelemin varlıklarından ayrıdır."[7]

Burke, Wollstonecraft, Paine ve 1790'ların broşür savaşlarındaki* sayısız başka öncülerin, argümanlarını kısmen politik imgelemin olasılıkları, sınırları ve bazı durumlarda korkuları etrafında yapılandırmaları bizi şaşırtmamalı. Zira "imgelem" ve "imgesel" sözcükleri bir zamanlar politik tartışmanın ortak kelime dağarcığının parçasını oluşturuyordu.[8] Eskiden "biri tanrı kralımızın ölümünü planladığında ya da hayal ettiğinde" bu vatana ihanet olarak kabul ediliyordu.

---

[5] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), edi. Conor Cruise O'Brien (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 171, 218. Burke devrimcilerin ona ait savı nasıl düşündüklerini de yorumlar s. 85, 181.

[6] Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men* (1790), in *Political Writings* (Oxford: Oxford University Press, 1994), s. 5, 14, 44, 48, 56, 57, 58, 61. [Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi, Çev.: Deniz Hakyemez, Türkiye İş Bankası Yayınları].

[7] Thomas Paine, *Rights of Man* (1791–2), in *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, ed. Mark Philp (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 132, 173, 193, 234.

* 1789 Fransız Devrimi sonrasında Edmund Burke'ün *Reflections on the Revolution in France* adlı broşürüyle başlayan tartışmalar (ç.n.).

[8] John Barrell, *Imagining the King's Death: Figurative Treason, Fantasies of Regicide 1793–1796* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Sözcüğün bu bağlamda kullanımı (*Statute of Treasons* of 1351, 25 Edward III), "tahayyül etmenin" kısmen asıl anlamının "planlama", "tasarlama" ve "niyetlenme"den meydana gelen, gerçekten çok kullanışlı bir anlamı olduğunu gösterir. Tahayyül etmek bu yüzden siyasal mücadelenin önemli bir parçasıydı. Devleti tahayyül etmeyi kapsayan meseleleri ele alırken, 1790'ların başında broşür savaşlarını kapsayan her türlü politik imgeselin tam ortasında (yani, her türlü politik mücadelenin tam ortasında) akılda bulundurulan belirli temalara değiniyor olacağım: iktidar ve mülkiyet, kimlik ve öznellik, şiddet ve düzen.

Bu en azından elinizdeki kitabı devlete dair şimdiye kadar süregelen standart yaklaşımlardan ayıracaktır. Söz konusu standart yaklaşımlar ya ideolojik duruşlar (liberalizm ve devlet, sosyalizm ve devlet vb.), düşünürler (Rousseau ve genel istenç, Locke ve özel mülkiyet vb.), temalar (egemenlik, meşruluk vb.) ya da tarihsel dönemler (mutlakiyetçi devlet, totaliter devlet vb.) etrafında organize olma eğilimindedir. Ancak başlangıç için şu söylenebilir ki, bu şekilde organize olan devlet üzerine yazılmış yeterince kitap var ve özellikle yukarıda teşhis edilen merkezi önermeyi sorgulamadan kabul etmeye yatkın bu yaklaşımlar düşünüldüğünde, hiç kuşkusuz bu türden yeni birine daha ihtiyaç yok. Ama daha da önemlisi bu kitabın amaçlarından biri, ideolojik bakımdan farklı yazar ve politik olarak birbirinden ayrı hareketleri en nihayetinde ortak bir zemini (devlet zemini) paylaşmaya götüren yolların bazılarını açıklığa kavuşturmaktır. Başka bir deyişle buradaki savım kısmen, çok farklı politik köken ve görüşe sahip yazarların değişik oranlarda da olsa aynı *devletçi politik tahayyül*ü paylaştığı olacaktır.

Bu durumun nasıl ve niçin ortaya çıktığını ayrıntılı olarak açıklamak için, devletin özel bir "biçim" ya da "form" alırken geçtiği düşünülen yolları ele almayı amaçlıyorum. İngilizcede hem biçim hem de form öğelerini anlatmak için kullanılan sözcük "figür"dür. Bu terim aynı zamanda bir yandan temsiliyet ve imgelem çağrışımları içerirken öte yandan genelde cisimleşme ve özelde de yapı olarak insan formu çağrışımlarına sahip olması anlamında faydalıdır. Bu anlam karmaşasının bir araya geldiği yollardan biri "cisimleşmiş bir (insan) biçimi", "görünür biçim bakımından değerlendirilen bir şahıs" ve "insan biçiminin yapay bir temsili"dir (*Oxford English Dictionary*). Aynı şekilde

İngilizce'de "imge" sözcüğünün ilk anlamı bedensel bir figürdü.[9] Dolayısıyla devletin insanın yapay bir temsili olarak tahayyül edildiği biçimleri inceleyerek devleti "anlamayı" amaçlıyorum. Feodalizmin çöküşüyle birlikte ortaya çıkarken devletin doğasını kavramak için kapsamlı bir kelime dağarcığının icat edilmek zorunda kalındığını herkes bilir.[10] Bu kelime dağarcığının çoğu (sözleşme, meşruluk vb.) şu anda siyasal düşüncenin esasıdır. Fakat teorik bir tahrik olarak bu kelime dağarcığı içerisinde bir eğilimin gözden kaçtığını ve söz konusu eğilimin insan öznelliğiyle ilişkilendirilen kategorilerden feyiz aldığını ileri süreceğim. Başka bir deyişle devletin politik imgelem içerisinde geleneksel olarak insanla ilişkilendirilen terimlerde önemli bir rol oynadığını göstermeyi hedefliyorum. Devletin ne olduğu sorusundan kaçınır ve bunun yerine ondan nasıl söz edildiğini sorarsak, devletten insan öznelliğiyle ilişkilendirilen terimlerle bahsedildiğini fark ederiz. Dolayısıyla devletin "anlaşılması" açısından, kendine ait bir istence sahip şeklinde tahayyül edilen bir özne olarak devletin, politik, psişik ve kültürel oluşumunun birleşimini (beden, akıl, kişilik ve bir yurt) kazıyıp ortaya çıkarmayı amaçlıyorum.

Bundan ötürü dört bölümün her biri, öznelliğe ilişkin bu dört tema etrafında yapılanıyor. Birinci bölümde öncelikle düzenin tahayyülünde devletin rolünü didikleyerek, beden fikrinin niçin devletçi tahayyül açısından bu kadar önemli olduğunun nedenlerini inceliyorum. Bölüm daha sonra geniş ölçüde kabul gören "siyasi beden" * temasının burjuva demokratik devrimleriyle beraber politik imgelemden kaybolduğu ve yalnızca yirminci yüzyılda faşizmin yeniden dirilmesiyle

---

[9] Raymond Williams, *Keywords* (London: Fontana, 1976), s. 130. [Anahtar Sözcükler, Çev.: Savaş Kılıç, İletişim Yayınları].

[10] Michael Oakeshott, 'The vocabulary of modern European state', *Political Studies*, Bölüm 23, s. 2–3, 1975, s. 319–41.

* *Body Politic* kavramı Türkçeye *siyasi topluluk* olarak çevriliyor. Ancak Mark Neocleous, tüm kitap boyunca kavramın beden-devlet-yurttaşlar toplumunu ortak kesen bir metafor, tabir olarak, siyaset bilimindeki yerine dikkat çekiyor. Bu yüzden kavram beden göndermesini de içerecek biçimde *siyasi beden* olarak çevrilmiştir. *Body Politic*, Neocleous'un dikkat çektiği gibi, yurttaşlar ile devletin *birliğini* ve *bütünlüğünü* ifade etmesi bakımından, özellikle siyaset biliminin kurucularından Hobbes ile birlikte beden metaforu üzerinden anlam kazanır. Kavram burada beden ile devlet-yurttaş toplumu arasında köprü işlevi görmektedir. Kitabın ilerleyen bölümlerinde neden *siyasi beden* kavramını tercih ettiğimiz okur açısından da açıklık kazanacaktır (ç.n).

tekrar su üstüne çıktığı görüşünü çürütmeyi hedefliyor. Aksine siyasi beden imgesinin burjuva demokratik düşünceyle uyumlu yollardan dönüştürüldüğünü ve çoğunlukla en şiddetli yollardan devlet iktidarının tatbikini meşrulaştırmakta kullanıldıklarını ileri sürüyorum. İkinci Bölüm'de siyasal düşüncedeki devletçi eğilimin devleti insan bilgisi için gerekli bir mekanizma ve dahası başlı başına bilen bir özne olarak düşündüğü biçimleri saptamak için, "akıl" ve "idrak" gibi us fikri üzerinde yoğunlaşan bir dizi retoriksel mecaz üzerinde odaklanıyorum. Bu sürecin devletin sivil toplumu kendi buyurucu bilgisine göre biçimlendirmesini kolaylaştırdığını ileri sürüyorum. Üçüncü Bölümde kolektif iktidarın bazı biçimlerinin, şahsiyet bakımından düşünülebileceği fikrini ayrı tutup değerlendiriyorum. Bölüm ilk olarak Hobbes tarafından tam olarak saptanan devletin politik şahsiyeti meselesinin siyasal imgeleme işlediğini ve sermaye gibi diğer iktidar biçimlerinin kurulma tarzını pekiştirdiğini gösteriyor. Şirketler hukukunun eleştirisi ve grup yaşamının çoğulcu tanımına dair bir tartışma aracılığıyla bölüm, sermaye ve devletin önemli ve politik olarak etkili bir benzerliği paylaştığını öne sürme noktasına geliyor. Son olarak Dördüncü Bölüm *devletçi politik tahayyül*ün aslında zaten kaçınılmaz olarak toprağa bağlı olma tarzını ve bu toprağa bağlı buyruğun retoriksel "yurt" mecazı yoluyla tahayyül edilip meşrulaştırıldığı tarzı inceliyor. Bu bölümde daha önceki bölümlerde ileri sürülen şiddet teması ön plana çıkar: Yurt ve terörün, devlet iktidarı projesinde karşılıklı olarak birbirini kapsadığı gösteriliyor.

Bu kitabın etrafında yapılandığı insan öznelliğiyle ilişkili dört tematik birlikte ele alındığında, politik imgeselin üç ikonu hakkında bir dizi alakalı iddia oluşturmama müsaade edin: Politik kolektif, ortak düşman ve egemen fail. Argüman, Batı'da devlet iktidarına dair temaların nasıl merkezi olduğunu ve söz konusu üç ikonu nasıl biçimlendirdiğini göstermek için, her bir düzeyin değişen derecelerde bölümlere yedirildiği bir dizi düzey üzerinde çalışacak.

Öncelikle beden, akıl, şahsiyet ve yurdun, devletin egemenliğin muhafazası ve *en* temel politik kolektifi olarak şekillendirilmesine nasıl yardımcı olduğunu göstermeyi amaçlıyorum. İkincisi bu tür fikirlerin, devletin sivil topluma aralıksız biçim verme ve (yeniden)

tanzim etme çabaları dahilinde kullanılma tarzını değerlendiriyorum. Burada devletin ücretli-emeğe dayalı bir toplumsal düzenin ("sivil toplum") kuruluşu ve biçim verilmesinde bir proje olarak nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalıştığım *Sivil Toplumu Yönetmek** (1996) ve *Toplumsal Düzenin İnşası*** (2000) kitaplarındaki savlarıma dayanıyorum. Buradaki argüman şöyledir: Devleti başlı başına bir özne olarak düşünmek devletin sivil toplumu yönettiği ve toplumsal düzeni ürettiği pratiklerin sürdürülmesine yardımcı olur.

Üçüncüsü, düzenli bir bütünlük olarak devlet fikrinin sürdürülmesinin devlet adı altında ortaya çıkan egemenliğin meşrulaştırılmasında yardımcı olduğunu ileri sürüyorum. Örneğin siyasi beden gibi imgelerin ve "ana vatan" gibi mecazların, yalnız süslü metaforlar ya da kullanışlı kavramsal düzenlemeler olmadığını, fakat devlet hakkında düşünmemizi ve devlete dair kendi durumumuzu değerlendirme biçimleri ve devletin üretime kalkıştığı düzen türü olduğunu göstermeyi umuyorum: Eleştirel teorinin "fikirlerin tahakküme dönüşümü" olarak anladığı bir süreç.[11] Tahakkümün bu meşrulaşması, düşman figürünün oluşturulmasına dayanır.

Dördüncüsü, söz konusu fikirlerin çoğunlukla faşizme ağırlık verdiği biçimi inceliyorum. Burada yine, amaçlarımdan birinin faşizmin ne ölçüde (burjuva modernliğinin doğasında zımnen bulunan negatif gerilim -yani, insan tahribatının potansiyeli- olarak önemli rol oynadığı) modern endüstriyel kapitalizmin yarattığı bir ideoloji ve hareket olduğunu göstermenin olduğu, *Faşizm* (1997) kitabımdaki daha erken bir sava dayanıyorum. Sonraki *devletçi politik tahayyül*e ilişkin kazının bir kısmı, genellikle nispeten eliptik bir şekilde de olsa, faşizmin ne ölçüde öznelliğin dört tematiğini paylaştığını gösterir. Bu, teorik kışkırtıcılığımın en son gayesi olacak, zira faşizmin devletçi tahayyül açısından anormal olmadığını fakat bilakis onun sınır durumu olduğunu öne süreceğim.[12] Bu son sav, ne dört dörtlüktür ne de liberal

* Çev.: Bahadır Ahıska, Nota Bene Yayınları, 2013. (ed.n.)

** Çev.: Ahmet Bekmen, h2o Yayınları, 2013. (ed.n.)

[11] Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (1944), çev. John Cumming (London: Verso, 1979), s. 211. [Aydınlanmanın Diyalektiği, Çev.: Elif Öztarhan, Kabalcı Yayınevi].

[12] Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe*, s. 17.

ve faşist modernlik anlayışı arasındaki önemli farklılıkları görmezden gelme çabasıdır. Daha doğrusu, faşizm, burjuva toplumunda egemenliğin politik kuruluşu ve düzen sorunlarını şiddetle halletme arasındaki bağlardan bazılarına gelince, bu sav bir dizi ima ve tahrikten ibarettir.

Son husus, okuyucuya bu kitabın tartışmalı bir konuya dair polemik kitabı olduğunu işaret eder. Bu anlamda, niyetlerim konusunda açık olmalıyım. Eğer gizli bir gündem tehlikeli gibi görünürse, o zaman açık bir gündem büsbütün cüretkar görünür.[13] Günümüzde yazarlar giderek çatışmadan imtina etmekten hoşlanıyor. Bu, kavganın merkezi bir mesele olduğu kitaplardan (devlet, iktidar ve sermaye gibi konular üzerine kitaplar) daha açık hiçbir yerde görülemez. Bir yanda bunun nedeni hiç kuşkusuz çağdaş kapitalizmdeki akademinin kaderidir: Sözde politik yazarlardan özgüveni çekip almış gibi görünen akademik araştırma- değerlendirme uygulamaları (kişinin terfi beklentilerini zayıflatması ihtimaline karşı, bu politik konu hakkında *çok* politik yazmamak en iyisidir). Öte yanda bu, solun bir zamanlar sahip olduğu her türlü tutarlılığın son bulmasına da bağlanır. Soldaki yazarlar, ilk etapta politik yazarları okuma maksadı taşıyan çok az bir niyet ile, ilelebet yoruma dayalı metin üstüne metin çalışmasından uzaklaşmaktan daha mutlu gibi görünüyor. Ya da daha da kötüsü, düşmanların olmadığı bir siyaset dünyasına geçtiğimiz şeklinde insanı afallatan naif sosyo-politik iddiaya destek verdiler.[14] (Ve eğer hiç düşman yoksa, o zaman herhangi temel bir anlaşmazlık için zemin de yoktur ve dolayısıyla ilginç bir şey söylemeye de gerçekten hiç ihtiyaç yoktur). Soldaki birçok entelektüel bu nedenle devlet tarafından kendilerine sağlanan açıklamaların ve parametrelerin ötesinde düşünme konusunda araçsal bir acizlik geliştirdi ve bunun ideolojik aygıtlarından biri de üniversitedir. O halde bu kitabın *devletçi politik tahayyül*ün dışında (ya da en azından ne kadar dışında olunabiliyorsa o kadar) ve ona karşı yazıldığını söylemeliyim. Devletçi tahayyüle karşı yazmak, hiç kuşkusuz düşünülebilecek en cüretkar direniş edimi olmasa da, bu nedenle bir

[13] Burada James Holstun'a itimat edebiliriz, *Ehud's Dagger: Class Struggle in the English Revolution* (London: Verso, 2000), s. ix.

[14] Anthony Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1998), s. 70–7 [Üçüncü Yol, Çev.: Mehmet Özay, Birey Yayınları]; Ulrich Beck, *Democracy Without Enemies*, çev. Mark Ritter (Cambridge: Polity Press, 1998), s. 141–53.

direniş edimi olarak düşünülüyor, zira devlet kendisine karşı olanların bile (gerçekten de, *özellikle* devlete karşı olanlara karşı olduğu söylenebilir) düşüncesine hükmetmeyi amaçlar. Pierre Bourdieu "*devlet*in, ya devlet düşüncesini devralmak ya da devlet düşüncesi tarafından ele geçirilmeyi göze almayı düşünüp çaba göstermek"[15] olduğunu ileri sürmüştü ve ikinci bölümde iddia ettiğim gibi, sivil toplumu yönetmesinin parçası olarak devlet, yurttaşların sayesinde kolektif kimliği ve böylece kendi politik öznelliklerini tahayyül ettikleri kategoriler yaratarak dünyayı görme biçimimizi yapılandırmayı amaçlar. Bunun olası etkilerinden biri de *devletçi politik tahayyül*ün, teorik imgeleme sınırlar koymada, devletin ötesinde bir toplum tasavvur etme olasılığı karşısında bir blok olarak hareket eden devlete yardım etmesidir.

Bu kitap devlet düşüncesini devralmadan ya da devlet düşüncesi tarafından ele geçirilmeden devleti değerlendirmeye çalışıyor. Bu yüzden burada belirttiğim ve kitabın en sonunda kısaca geri dönülen farklı bir politik tahayyüle dayanıyor. Bu politik tahayyül, içinde yaşadığımız "olağanüstü halin" istisna değil kural olduğunu bize öğreten ezilenlerin geleneğinden doğar. Walter Benjamin'in de kabul ettiği gibi olağanüstü hale karşı bu şekilde yazmak, devletin sonunu ve dolayısıyla faşizm olasılığının sonunu hayal eden gerçek bir olağanüstü hale yol açmayı hedeflemektir.[16]

---

[15] Pierre Bourdieu, 'Rethinking the state: genesis and structure of the bureaucratic field', in George Steinmetz (ed.) *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), s. 53.

[16] Walter Benjamin, 'Theses on the philosophy of history' (1940), in *Illuminations*, çev. Harry Zohn (London: Fontana, 1973), s. 259. [

I.
Devletin Bedeni

"Hikaye, bir poponun yakından çekilmiş fotoğrafıyla başlıyor." Ronald Reagan'ın California valiliği kampanyasına yardımcı olması için 1965'te yazılan ilk biyografisi bu şekilde başlar. İfade, Reagan'ın kendisi, destekçileri ve ne yazık ki aleyhinde konuşanlar açısından onun politik kariyerini çevreleyen tartışmaların değişmez bir özelliği olan bedeninin boyutunun göstergesiydi. Başkanlık süresi boyunca Reagan ve gazeteciler tekrar tekrar Reagan'ın bedeni ve ulus arasındaki yapısal bir türdeşliğe dikkat çektiler: "Reagan'ın Burnu Dünyanın Bütün Çehresini Değiştirebilir"; "Reagan kendisinin iyileştiğini fakat ABD'nin şifa bulmadığını söyleyerek, Ekonomik Planı için Meclise hitap etti"; "Reagan Saldırıyor: 'Boğazımda Acı Bir Safra Var.' "[1] Suikast girişimi Reagan'ın seçimlerde şimdiye kadar elde ettiği en yüksek oyu almasını sağladı ve onun sağlıklı olmayan prostatı ve yumrusarılı rektumu bir çok akşam yemeği sofrasının sohbetiydi. Başkanlık devrinden sonra bile Reagan'ın muazzam şöhreti, beden yoluyla oldu:

[1] Sırasıyla: *International Herald Tribune*, 10 Ağustos 1987; *New York Times*, 29 Nisan 1981; *Time*, 8 Aralık 1986. Reagan'ın poposu için bakınız Ronald Reagan, *Where's the Rest of Me?* (New York: Karz Publishers, 1965), s. 3.

el ameliyatı (Ocak 1989), attan düşmesi (Temmuz 1989) ve beyninden süzülen su (Eylül 1989).

Liderin bedeniyle ilgili bu saplantının nedeni, Reagan'ın bedeni ile ulusun bedeni, Amerikan halkı arasındaki özdeşleştirmede yatar. Reagan kendi bedeninin ailesiyle bir bütün olduğu ve her ikisinin de ülkeyle bir olduğuna inanmış ve diğerleri de onu buna teşvik etmişti. Başka bir deyişle onun bedeni siyasi bedenle özdeşleştirilmişti.

Bugünlerde siyasi bedenden çok fazla bahsedilmiyor. Bu biraz tuhaftan da öte bir durum, çünkü son yıllarda toplumsal, siyasal ve kültürel kuramcılar beden tartışmalarına doydu. Politik bakımdan heyecan yaratan kavramları eski zamanlara bırakma çabası önceden oluşturulmuş kavramlara dair belirli bir güven kaybıyla birleşince, beden üzerine çalışmalar toplum ve siyaset anlayışını geliştirme çabalarının temeli olarak geniş çaplı bir ilgi uyandırmıştı. Ancak bunun sonucu beden üzerine yeni çalışmalara neredeyse hiç kalkışılmaması olmuştur; Terry Eagleton'ın da bir zamanlar söylediği gibi pek yakında çağdaş eleştiri alanında Waterloo savaş alanında olduğundan daha fazla ceset* çıkacaktır.[2] Ancak bu yeni somatik açısından söz konusu olan *başlı başına* insan bedenidir: İnsan bedeni iktidar tarafından nasıl şekillendirilir, iktidara nasıl direnir, kimlik arayışında nasıl yeni bir biçime sokulur. Siyaset ve toplum tartışmalarına bir zamanlar egemen olan siyasi beden hakkında ise şimdiye kadar çok az şey söylenmiştir.

İlk bakışta siyasi beden fikrinin neredeyse çok kısa bir süre ortalıkta görünmesinin bir nedeninin, toplumsal ve politik söylem açısından cazibesini büyük ölçüde yitirmesi olduğu düşünülebilir. Yeni somatik içerisindeki son bir çalışma siyasi beden metaforunun "teorik yetersizlik ve politik habisliğin çifte şüphesi altında" cazibesini kaybettiğini bize söylüyor.[3] Diğerleri de "siyasi beden imgelerinin artık zevk

* Body sözcüğünün burada hem ceset hem de beden anlamına bir göndermeyle ironi yapılıyor (ç.n).

[2] Terry Eagleton, "It is not quite true that I have a body", *London Review of Books*, 27 May 1993, s. 7.

[3] Theodore R. Schatzki and Wolfgang Natter, 'Sociocultural bodies, bodies sociopolitical', in Theodore R. Schatzki and Wolfgang Natter (eds) *The Social and Political Body* (New York: Guilford Press, 1996), s. 1.

vermediği ve bilgilendirici olmadığını" ya da açık bir biçimde metaforun onyedinci yüzyılın ortalarında anlamının çoğunu kaybettiğini ve bundan sonra daha da gerilediğini iddia ederek benzer noktalara dikkat çektiler.[4] Teorik yetersizlik şüphesi (analoji aslında modern öncesi ve dolayısıyla liberal demokratik çağ açısından lüzumsuz ya da yersiz gibi görünüyor) ya da politik habislik endişesi (yukarıda bahsettiğim analojinin faşist rejimlerle ilintilendirilmesi onu politik bakımdan su götürür kılmıştır), siyasi beden hakkındaki kuramsallaştırmanın bir zamanlar açıkça entelektüel tartışmada merkezi bir yere sahip olduğu anlamına geliyordu ve bu kuramsallaştırma şimdi gözden düşmüş gibi görünüyor.

Bu bölümün amacı kısmen, siyasi beden fikrinin *devletçi politik tahayyül* içerisinde merkezi bir tema olduğunu ileri sürerek, söz konusu varsayımlara karşı kürek çekmektir. Restorasyon sonrası Avrupa'da "siyasi beden" ifadesinin "devlet"le[5] eşanlamlı bir sözcük haline geldiği iddiasına dair -ki ben öyle olduğunu düşünüyorum- herhangi bir ana fikir varsa, o zaman devlet fikrini anlamak için siyasi beden fikriyle boğuşmak zorunda olduğumuz da açıktır. Öncelikle siyasi beden fikrinin uzun süre kullanılma nedenlerini irdeledikten sonra, beden imgesinin düzenin tahayyülünde merkezi bir tarz olduğunu ve netice itibarıyla devlet erki uygulamasının meşrulaştırılmasında önemli bir rol oynadığını ileri süreceğim. Bu savı desteklemek için siyasi beden fikrinde bulunan esas tahrik edici gücün muhafaza edildiğini,

---

[4] David George Hale, *The Body Politic: A Political Metaphor in Renaissance English Literature* (The Hague: Mouton, 1971), s. 137; J.A.W. Gunn, *Beyond Liberty and Property: The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought* (Kingston: McGill-Queen's University Press, 1983), s. 194; E.M.W. illyard, *The Elizabethan World Picture* (Harmondworth: Penguin, 1970). Buna karşın, Catherine A. Holland, *The Body Politic: Foundings, Citizenship, and Difference in the American Political Imagination* (London: Routledge, 2001), siyasal düşüncenin asla modern öncesi geçmişinin hakkından gelemediği ya da onu terk edemediğini, fakat siyasi beden gibi "arkaizmleri" yeniden ele aldığını ileri sürer. Bu doğru olsa da, bu bölümde daha sonra göstereceğim gibi, Holland bu yeniden ele alınan "siyasi bedeni" bireysel insan bedeni sorununa indirger ve bu yüzden benim buradaki savımdan çok yeni somatiğe daha yakındır.

[5] Hale, Body Politic, s. 8; Jens Bartelson, A Genealogy of Sovereignty (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 210; Jonathan M. Hess, Reconstituting the Body Politic: Enlightenment, Public Culture and the Invention of Aesthetic Autonomy (Detroit, MI: Wayne State University Press, 1999), s. 29, 88.

ama farklı kılıklarda yeniden kullanıldığını göstereceğim. Göreceğimiz gibi bazıları burjuva demokrasisinin ortaya çıkışının, siyasi beden fikrinin terk edilmesine yol açtığını ileri sürmüştür. Buna karşın daha liberal demokratik bir yönetim tarzının ortaya çıkışının siyasi beden fikrini terk etmekten ziyade onu *dönüştürdüğünü* ileri süreceğim. Faşist rejimlerle ilişkisinden kaynaklanan "devletin bedeni" ya da "siyasi bedene" dair politik habislik, siyasi beden fikrini politik bakımdan su götürür kılsa da, bu yalnızca liberal demokratik devletin doğasına dair bize önemli bir şeyler anlatma olanağı tanır. Bölümün amacı ne devletin bir beden *olduğu* ya da bir beden gibi düşünülmesi *gerektiği* iddiasında bulunmak, ne de iktidar eleştirisinin bir mekanizması olarak siyasi beden fikrini yeniden canlandırmaktır. Zira açıklık kazanacak nedenlerden ötürü, muhalefet ve eleştiri için siyasi beden fikrini kullanmaya çalışanlar tarafından ikna edilmiş değilim. Amaç, devletin ve en aşırı şiddet biçimlerinin tatbikinin meşrulaştırılmasına hizmet ederek devlet erki ideolojisini kuşatan bedenle ilgili mecazların biçimlerine dikkat çekmektir. Bu yüzden iktidar ve egemenliğin uzun tarihsel dönüşümlerini anlamak için, bedene dayalı fikirlerin devletin yüzlerce yıllık gelişimi boyunca kullanımı ve rafine edildiği tarzlar sorgulanmalıdır. Başka bir deyişle devlet iktidarını anlamak için, beden metaforunun farklı siyasal güçler tarafından kullanımı ve farklı yollardan manipüle edildiği tarzlar incelenmelidir.

Mutlak Bedenler

Siyasi beden analojisi, erken modern düşüncenin ve siyasal pratiğin en temel ve basmakalıp analojilerinden biriydi. Örneğin Salisburyli John'un *Policraticus* (1159) çalışması cumhuriyeti "bir tür beden" olarak tanımlar:

> Başın insan bedeninde ruh tarafından canlandırıldığı ve yönetildiği göz önünde bulundurulduğunda, cumhuriyette baş mevki ... yalnızca Tanrı'ya kul olan ve yeryüzünde Tanrı adına hareket eden bir prensin elindedir. Kalbin yeri, iyi ve kötü işlerin kökenlerinin ortaya çıktığı senatonun elindedir. Kulakların, gözlerin ve ağzın görevlerine, hakimler ve eyalet valileri sahip çıkar. Eller, memurlara ve askerlere denk gelir. Prense her daim yardım edenler böğürlerle

> kıyaslanabilir. Hazine sorumluları ve arşivciler ... mide ve bağırsakların şekline benzer ... Dahası, ebediyen toprağa bağlı köylüler ayaklara denk gelir.[6]

Salisburyli John'dan fevkalade etkilenen Christine de Pizan, üç tabaka türünün -prensler, şövalyeler ve asiller ile evrensel halk- "canlı bir beden gibi tek bir yönetim şekli olması gerektiğini" iddia eder, zira yönetim şekli "yaşam dolu bir beden" gibidir:

> Tıpkı kol ve bacakların gerçekleştirdiği dışsal hareketlerin bir kimsenin zihninden saçılması gibi, prens ve hükümdarın da egemen oldukları veya olmaları gerektiği ve onlardan da özel kurumların çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, prens ve hükümdar başın yerini tutarlar. Şövalye ve asiller ellerin ve kolların yerini alır. Tıpkı bir kimsenin kollarının işe dayanıklı olması için güçlü olması gerektiği gibi, onların da prens ve devlet yapısının hukukunu savunma mesuliyetleri vardır. Şövalye ve asiller aynı zamanda ellerdir, zira tıpkı ellerin zararlı şeyleri bir kenara itmesi gibi, onlar da bütün zararlı ve faydasız şeyleri bir kenara iterler. Diğer insan türleri ise karın, ayaklar ve bacaklar gibidir.[7]

Erken-modern siyasal düşünce, yüzyıllar boyunca Avrupa'nın her yanında, yazarlar tarafından benzer vurgularla işlenir. Örneğin Marsilius du Padua, iyi düzenlenmiş bir devleti uygun şekilde biçimlendirilmiş bir hayvanla karşılaştırır:

> Zira bir hayvanın bedenine ait birbirinden ayrı organları doğrudan onun kafasıyla birleştirilirse, kim organın düzgün işleyişi bakımından bunu anormal ve faydasız olarak düşünmez ki. Parmak ya da el doğrudan başla birleştirilmişse, doğru yerde olmayacak ve dolayısıyla esas gücüne, hareket ve eylemine sahip olmayacaktır. Fakat parmak ele, el kola, kol omuza, omuz boyuna ve boyun başa, hepsi muntazam eklemlere eklendiğinde böyle bir şey olmaz. Zira o zaman bedene uygun formu verilir ve baş, diğer organlara, birinden diğerine kendi doğaları ve düzenlerine göre asıl birbirinden farklı yeteneklerini verebilir ve böylece onlar da kendi asıl işlevlerini yerine getirebilirler.

---

[6] John of Salisbury, *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, çev. Cary Nederman (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), Bk. V, Bölüm. 2, s. 66–7.

[7] Christine de Pizan, *The Book of the Body Politic* (1406), çev. Kate Langdon Forhan (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 4; ayrıca bakınız s. 58, 90–91.

Padua bunun sivil rejimlerde de önemsenmesi gerektiğini ekler.[8] Onbeşinci yüzyılda, Sir John Fortescue şunu ileri sürüyordu:

> Fiziksel bedenin tek baş tarafından düzenlenen embriyodan çıkması gibi, kraliyet de halktan çıkar ve baş olarak tek adam tarafından idare edilen bir beden mistiği olarak var olur ... Siyasi bedende halkın anlamı, içerisinde kan bulunan ilk organizmadır ... Sayesinde bir grup insanın halka dönüştürüldüğü yasa, fiziksel bedenin kas kirişlerine benzer.[9]

Siyasal topluluklar hakkındaki bu türden bir düşünme biçiminin kaynağı ne olabilir? Cevaplardan biri klasik siyasal düşünceye kadar uzanan kapsamlı bir geleneğe sahip bu tür analojilerdedir: Örneğin Platon'un *Devlet* eserindeki sav, Sokrates'in bireysel bedenden devlete ve tekrar bireysel bedene döndüğü değişikliklere dayanır; ve Aristoteles'e göre devlet, doğa tarafından yaratılan "bütün bir beden"le mukayese edilebilir. Fakat bu gelenek erken modern yazarların aşırı derecede antikitenin koltuk değneklerine yaslanmasına imkan tanımasına rağmen, siyasi topluluk fikrinin neden modern devlete temel olduğunu gerçekten anlamak için, başlangıç noktası olarak antik Yunan'dan ziyade, ortaçağ Hıristiyanlığı temel alınmalıdır. Zira analojiye olan ilgi patlamasını ateşleyen politik barut fıçısı, on üçüncü yüzyıldan bu yana süren, Papa ile politik liderler arasındaki mücadeleydi ve bu mücadelelerin kısmen çözümü Reformasyon'daydı.[10]

Tarihsel olarak Hıristiyanlık, insanlığın tek ve içten bağlantılı bir halk meydana getirdiği, Tanrı tarafından kurulan ve yönetilen bir tür evrensel topluluğa (tek "mistik beden")* sahip çıkar. Bu, bütün politik düzenlemelerin dinsel organizasyonun önemli bir parçası olarak

---

[8] Marsilius of Padua, *The Defender of Peace* (1324), çev. Alan Gewirth (New York: Harper Torchbooks, 1956), s. 326.

[9] Sir John Fortescue, *In Praise of the Laws of England* (1468–71), in Shelley Lockwood (ed.) *On the Laws and Governance of England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 20–1.

[10] Leonard Barkin, *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World* (New Haven, CT: Yale University Press, 1975), s. 74.

* Hıristiyan inancında toplumu meydana getiren bireyler bir bedenin organları işlevini görür ve ahlaki bir birlik oluşturur. Ancak Kilise bu noktada daha üst bir düzeyi ifade eder. Kilise yalnızca *ahlaki* değil, aynı zamanda İsa'nın *mistik bedenini* temsil eder. Başı temsil eden İsa'nın yek vücut hali Kilise'nin varlığıdır (ç.n)

değerlendirildiği, tinsel iktidarın egemenlik öğretisi fikrine yol açmıştır. İnsanlık tek bir mistik bütün olduğu için, o halde yalnızca tek bir egemen beden olmalı ve bu beden de Kilise olmalıdır. 1302'de Papa VIII. Boniface "inançla dolu olan bizler, başının Hazreti İsa olduğu ve Hazreti İsa'nın başının Tanrı olduğu tek bir mistik bedeni temsil eden ... tek bir kutsal (Katolik ve aynı zamanda Papa'ya ait) Kiliseye inanmaya mecburuz" diyordu.[11] Bu tür düşüncelerin izi Aziz Paul'un *Corinthians* (1.12) eserindeki iddiaya kadar uzanabilir: "Bedenin tek olup birçok organı olması ve bedenin bütün organlarının, hepsi aracılığıyla, tek beden olması gibi, Hazreti İsa da tek bir bedendir. Nitekim Tin aracılığıyla hepimiz tek bedende vaftiz oluruz ... Sizler İsa'nın bedenisiniz ve bireysel olarak onun organlarısınız." Boniface'in *corpus mysticum* (mistik beden) terimini kullanımı İncil ile ilgili hiçbir geleneğe sahip olmamasına rağmen yine de *corpus christi* fikrinde bulunmayan politik ve toplumsal çağrışımlara sahiptir. Boniface'in mistik bir beden olarak Kilise tanımı, Kiliseye bir siyasi beden olarak ve dolayısıyla dünyevi "siyasal topluluklar" [*political bodies*] düzeyinde yaklaştı. Otto Gierke'nin ileri sürdüğü gibi:

> Bütün ortaçağ boyunca, neredeyse kayıtsız şartsız Kilise Birliğinin ve Evrenselliğinin kendisini bir kanun, anayasa ve ulu yönetimin bütünlüğü içerisinde ortaya koyması gerektiği ve aslında İnsanlığının tamamının bu nedenle kurulan Kilise Toplumuna mensup olduğu fikirleri egemendir. Dolayısıyla Kilisenin bir "Devlet" gibi algılandığına tanık olmak oldukça yaygındır.[12]

Boniface'in savı, tinsel iktidarın dünyevi siyasal toplulukların oluşmaya başlayan kendine yeterliliğine yanıt olma ve üstesinden gelme çabasını ele verir. Oluşmaya başlayan siyasal kendilikleri *uygun yerlerine* * oturtmaya kararlı olan Papa, her türlü siyasal topluluğun yalnızca Kilise topluluğunun dünyasında işlevsel bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürüyordu. Kilisenin başı İsa ve onun dünyevi başı Papa olduğu için, Papa hem rahip hem de kraldır –dünyevi olmanın yanı sıra ruhani

[11] Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), s. 194'den alıntıdır.

[12] Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age* (1900), çev. F.W. Maitland (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 18–19.

* italik vurgu editöre aittir.

bir hükümdardır. Bu savın mantığı, kutsal yaptırımı elde etmek için -başka tür politik örgütlenmelerin Kiliseden önce ve Kilisenin dışında açıkça varolduğu gerekçesiyle "elde etmek"- devletin Kilise otoritesi tarafından kutsanması gerektiğiydi. Bu temelde, dünyevi iktidarlar gerçek mevcudiyetlerini ve prensler ile krallar da yönetme haklarını Kiliseden alıyorlardı. Bu nedenle dünyevi iktidarlar tek tinsel güce tabiydi ve ona boyun eğmeleri bekleniyordu; hem prens hem de kralların görevi aslında dinsel görevlerdi.[13] Bir bütün olarak insanlık mistik bir bedeni meydana getirirken, Evrensel Kilise ve İmparatorluk gibi onun içersindeki farklı bedenler de (belli Kilise ve devletlerin yanı sıra diğer bütün insan grupları) doğal bir bedenle karşılaştırıldı.

Siyasi beden fikrinin ilk formülasyonları çoğunlukla Paul'ün bir beden olarak Kilise tanımına ilişkin minimal rötuşundan biraz daha fazlasını içerdi. Salisburyli John ve Christine de Pizan gibi yazarların bedenin çeşitli kısımları -baş olarak prens, eller olarak askerler vs.- arasındaki açık ilişkiyi teşhis etme çabaları açıkça Paul'ün Kilise ve İsa'nın bedenine dair şu sunumuna dayanıyordu: Çeşitli işlevsel rolleri -müritler, peygamberler, muallimler, keramet sahipleri, uşaklar, yöneticiler- içinde barındıran Kilise ve İsa'nın evrensel bedeninin farklı parçalarının ister istemez karşılıklı olarak bağımlı olması. Fakat bu tür çabalar, o zamanlar tarihsel aktörler olarak ortaya çıkan yeni politik grupların doğasının teşhis edilmesi açısından can alıcı önemde olmaya başladı. Zira *corpus mysticum* * düşüncesi adım adım Kilisenin siyasi bedenini (*corpus iuridicum*) tanımlamaya başladıkça, aktarma yoluyla *corpus mysticum* ister dinsel ister seküler olsun her türlü siyasi bedene uygulanabilir oldu. Gerçekten de bir siyasi beden fikri Kilise tarafından ifade edilmiş "mistik" bir karakterle donatıldığında, laik devlet neredeyse bunun arkasından gitmeye zorlandı ve teolojik evrenselciliğin itimat eder gibi göründüğü bedensel birlik diline öyküdü. *Corpus mysticum* kavramı giderek politikleşti, neredeyse aşkın anlamını kaybetti ve böylece devlet adamlarının, hukukçuların ve oluşmaya başlayan toprak temelli laik devletlere yeni ideolojiler geliştiren siyasal düşünürlerin tutsağı oldu. Yeni devlet kendi

[13] Gierke, *Political Theories*, s. 10–13.

* [Lat.] Mistik Beden (ç.n).

iktidarlarını mazur gösterip meşrulaştıracak fikirleri ararken Ernst Kantorowicz'in dediği gibi, dinsel fikirlerin zenginliğinden faydalandı. Kilise ve genel olarak Hıristiyan toplumun, İsa'nın baş olduğu bir *corpus mysticum* şeklindeki kilise hukuku ve teolojik doktrini, teolojik alandan kralın baş olduğu devletin alanına aktarıldı. Bu karşılaşmadan doğduğu için devlet üzerinde, *corpus mysticum*'un tütsü esintisi * vardır.[14] Başka bir deyişle siyasi beden fikrinin izi antikiteye kadar sürülebilse bile, erken modern hukukçular ve siyasal kuramcılar normalde İsa ve Kilise arasındaki ilişkiyi açıklamaya yarayan en önemli toplumsal, bedensel ve kurumsal öğeleri prens ve devlete aktardı. *Corpus mysticum* kavramı her türlü *corpus politic*'e uygulanabilir hale geldi ve devletin bir *corpus politicum* olarak Kilisenin *corpus mysticum*'u ile karşılaştırılma olasılığı doğdu.

Bu, politik liderlerin beden metaforunu Roma ile mücadelelerinde kullanmaya başladıkları gelenek içerisinde anlaşılabilir. Örneğin VIII. Henry, Roma ile çatışması ve sonradan kopuşunda siyasi beden fikrini (bir yazara göre, Henry'nin favori analojisi olduğu ölçüde)[15] ulus ve devlete dair gelişen Protestan nosyonunu tasvir etmek için kullanarak, kendine mâl etmişti. "İngiltere krallığı, Kilisenin siyasi bedeninden ayrılan, her tür ve her çeşit insanın bir araya geldiği bir siyasi bedenin bir Ulu Baş ve Kral tarafından yönetildiği ... bir imparatorluktur."[16] VIII. Henry'nin vaizi Thomas Starkey gibi etrafında olanlar bunu kendi yazılarına taşıdılar. Starkey, *A Dialogue Between Reginald Pole and Thomas Lupset* (1535-1538 civarı)[17] eserinde piskoposların,

---

* Hıristiyanlığın ritüellerinde önemli bir yeri olan tütsü yakmaya bir gönderme yapılıyor (ç.n).

[14] Kantorowicz, *King's Two Bodies*, s. 15–16, 206–8, 216–18, 231; Anton-Hermann Chroust, 'The corporate idea and the body politic in the Middle Ages', *Review of Politics*, Cilt. 9, No. 4, 1947, s. 423–52; Louis Marin, *Portrait of the King*, trans. Martha M. Houle (London: Macmillan, 1988), s. 12.

[15] Ernest William Talbert, The Problem of Order: Elizabethan Political Commonplaces and an Example of Shakespeare's Art (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1962), s. 19.

[16] 24 Henry. VIII, c.12, in J. R. Tanner, *Tudor Constitutional Documents A.D. 1485–1603, with an Historical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press,1922), s. 41.

[17] Thomas Starkey, *A Dialogue Between Reginald Pole and Thomas Lupset*, ed. Kathleen Burton (London: Chatto & Windus, 1948). "Siyasal Düşünce tarihinde" kapsamlı bir şekilde tartışılmasa da Starkey'nin kitabının can alıcı bir tarihsel önemi vardır. Pole ve Lupset, her ikisi de yaygın bir şöhrete sahip bilim insanlarıydı; aynı zamanda kral J. W. Allen'in kuzeni olan

patriklerin, keşişlerin, rahiplerin ve kilise heyeti üyelerinin "cahil", "bedhah", "aylak" ve "faydasız" yaşamlarının aleyhinde konuşmak için Kardinal Pole'e İngiltere düşüncesini bir siyasi beden olarak kullandırtır. "Hep bir ağızdan siyasi bedenimizi hantallaştıran bu kilise şahsiyetlerinden bizde çok var." Çözüm, manastırların reformu, düzenlenen dinsel tören dili gibi dinsel pratiklerde değişiklik ve dini şahsiyetlere tanınan ayrıcalıkların kaldırılmasıdır.[18] Ancak bu tür bir savın daha ileri bir içerimi de şudur: Politik gruplar Kilise ile mukayese edilebilirse, birbirleriyle de karşılaştırılabilirler. Bu, çeşitli siyasi topluluklar arasında çatışma olasılığına yol açar. Starkey bu nedenle İngiliz siyasi bedenini diğer gelişen Avrupalı güçlerle karşılaştırır. Başka bir deyişle, bir başka dönüşüm gerçekleştirilmiştir: Tek başlı bir beden fikrinden -evrensel Kilise ve Papa- her biri kendi başıyla beraber bağımsız devletler olarak şekillenmeye başlayan rakip bedenlerin çeşitliliğine (İngiliz, Fransız, İspanyol, İtalyan, Alman vs.) geçiş.[19]

İktidar ve egemenliği tahayyül etmenin işe yarar bir yolu olan beden metaforunda birçok şeyin bulunmasının bir nedeni de, beden bakımından düşünülen bir topluluğun çekici gelmesidir, çünkü birlik ve bütünleşmeyi, kimlik ve ahengi, bütünlük ve bölünmezliği çağrıştırır. Başka bir deyişle *düzeni* çağrıştırır. (Benzer şeyler Üçüncü Bölümde incelenecek olan "kişi", "anonim şirket" ve "şirketleşme" hakkında da söylenebilir). Beden imgesi, siyasal topluluğun [*political community*] tıpkı canlıların tarihini açıklayan aynı terimlerle, (yani, onların örgütlenmeleri, birliği ve yapısal uyumları açısından)[20] söz konusu toplulukların kökeninin ve tarihsel yörüngesinin açıklanmasını mümkün kılan epeyce tutarlı epistemik bir çerçevede kaydedilme biçimini

---

Pole, *A history of Political Thought in the Sixteenth Century* (London: Methuen, 1957) kitabını "More'un *Ütopya*'sı dışında VIII. Henry yönetimindeki İngiltere'de siyasetle ilgili üretilmiş gelmiş geçmiş en dikkate değer eser" olarak tanımlar. Daha da önemlisi, Quentin Skinner "devlet" teriminin kişiler üstü anlamda kullanıldığı en erken örneğin Starkey'nin *Dialogue* çalışmasında olduğunu iddia eder. Bunun siyasi beden düşüncesi bağlamında ortaya çıkması açıkçası önemlidir. Bakınız *The Foundations of Modern Political Thought, Cilt. 2: the Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), s. 356.

[18] Starkey, *Dialogue*, s. 79–81, 86, 120, 127, 129, 131–3, 145, 178–80.

[19] Starkey, *Dialogue*, s. 77–8, 87, 90, 91, 108, 124, 145, 161.

[20] Jens Bartelson, *The Critique of the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 45.

sağladı. Siyasi bedene içsel olan düzen bakımından bu, egemenliğin bölünme ve dağılma, tamamlanmamışlık ve bölünmeye karşı olduğu anlamına gelir. Manidar bir şekilde partizan siyaseti ve dolayısıyla "parti" siyaseti, siyasi beden içerisindeki düzen kaygısından ileri gelir. Bu dönemde "parti"nin Tanrı tarafından yaratılmış siyasi bedeni böldüğü ve bu nedenle İngiliz hükümetindeki lorda karşı bir suç olduğu düşünüldü. Partizanlık, bölünme hakkındadır ve dolayısıyla da siyasi bedene terstir.[21]

Fakat bu hikâyede yalnızca düzenden daha fazlası var. Kişilerüstü devletin, egemenliğin kişisel formlarının yerini aldığı bu dönem, aynı zamanda yeni ve giderek başat bir mülkiyet biçimi tarafından oluşturulan yeni bölünme ve kargaşa formlarının gelişiminin ve konsolidasyonunun görüldüğü dönemdi. Feodal mülkiyet hükümdarın bedeninin parçası olmuştur, fakat gelişen yeni mülkiyet biçimleri bireysel mülkiyet iddialarına, diğer hepsinin dışlanmasına -başka bir deyişle, özel mülkiyet sistemine- dayanıyordu. Hükümdarın bedeninden devletin bedenine geçiş, böylece sermayenin erken gelişimi ve yayılmasıyla çakışır. Bu gelişme, o zamanlar ortaya çıkan yeni gruplar -"sınıflar"- arasındaki ilişkilerde yoğunlaşan bir kriz algısı yarattı. Hükümdarın bedeninden kurtarılan yeni mülkiyeti koruma sorunu, yeni yeni gelişen ücretli-emek sınıfının doğası ve durumu sorunuyla derinden bağlantılıydı. Kavramsal terimler bakımından bu bağımsız bireyler, "efendisiz insanların ahlaksız durumu" olarak düşünülüyordu. İktidar ve hukukun geleneksel feodal formlarının dışında bu tür efendisiz insanlar "Yasalara ve ellerini bağlayacak baskıcı bir İktidara karşı itaatsizdiler."[22] Efendisiz insanlar olarak onların toplumsal, ekonomik ve politik durumu toplumsal düzeni baltalar gibi görünmüştür. Tarihsel olarak devlet, lordun otoritesine tarihsel itaatten muaf, bağımsız "bireyler"in giderek arttığı bu yeni toplumda düzeni dayatmak üzere ortaya çıktı. Bu dönem ticari üretim tarzının ön koşullarını yaratan ilkel birikim süreçlerinin, feodal üretici sınıfların mülksüzleştirilmesi ve yerinden edilmesinden

[21] Paul D. Halliday, *Dismembering the Body Politic: Partisan Politics in England's Towns, 1650–1730* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 3–5, 58.

[22] Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 128. [Leviathan, Çev.: Semih Lim, YKY].

kâr etmeye hazır olanların çıkarlarını öne çıkaran toplumun ve emeğin şiddetle yeniden örgütlenmesini içeriyordu.

Neticede siyasi beden fikrinin daha erken kullanımları, aynı hedef doğrultusunda bütün parçaların beraber çalıştığı bir birlik olarak beden fikrini aşırı derecede körüklerken, metafor giderek öyle değişti ki asıl ideolojik iddiasının bir kısmı, siyasi bedene *içsel* çatışmaları ilgilendirmeye başladı. Örneğin Starkey *Dialogue*'da lüzumsuz soylular sınıfının ve aylak çokluğun ortak problemine dikkat çeker. Soyluların "eski dünyası bütün faydasız hazlar, eğlenceler ve gösterişler içersinde takdim edilirken", daha alt zümreler "çalışmak ve zahmet çekmek için doğdukları"nı henüz öğrenmemiştir. Her iki örnekte de sorun *aylaklıktır*. "Burada ülkemizde ya aylak ya da akıl yönünden hasta olan bu insanların büyük kısmı ... bu beden, benim aylak ve boş insanlar olarak adlandırdığım birçok illet huyla doludur."[23] Siyasi bedeni etkileyen hastalıklar silsilesi genellikle bu tür aylaklıkları ve onun kâr üzerindeki negatif etkisini beraberinde getirir. Devlet "aylak ve verimsiz" insanlardan ibaret olduğunda ödem meydana gelir, halbuki "sarsaklığın harekete geçirilmesi ve sarsılması kâr ve haz pahasınadır; bu, siyasi bedene ne kâr ne de gerçek haz getiren bir devindirici ve canlandırıcıdır." Gut hastalığıyla ilişkilendirilen nafile açgözlülük, "bu yüzden görev ve sorumluluklarının yerine getirilmesine dair lâkâyıt ve üşengeç" olan daha alt zümrelerin bir hastalığıdır. Keza bunun kâr üzerinde zararlı bir etkisi vardır: "Gut hastalığında olduğu gibi eller ve ayaklar bedene faydasızdır."[24]

Belli ki, egemen sınıfların çıkarlarını korumaya kendini adamış yazarlar, organik modelde, giderek bölünen mevcut toplum içersinde bir etik düzen ve birliği tekrar savunmalarını -ya da en azından böyle bir düzen *düşlemelerini*- sağlayan bir metafor bulurlar. Bedensel terimlerle ifade edilen bağlı, yapışık ve hiyerarşik bir toplumun genel cazibesi, siyasal düzenin giderek çeşitlilik kazandığı ve mülkiyetleri hükümdarın bedeninden kurtarılan yükselen bir özel mülkiyet sahipleri sınıfın yeni bir "özgür" ücretli-emekçiler sınıfıyla çatışmaya

[23] Starkey, *Dialogue*, s. 79, 88, 123–4, 148, 168.
[24] Starkey, *Dialogue*, s. 80–3, 87–8.

başladığı bir durumda özel tınılara sahipti. Bu anlamda devletin egemen "bedeni", *modernliğin temel krizi* haline gelen şeyi çözme ya da erteleme yönünde bir çaba olarak ortaya çıkar. Aynı zamanda devletin beden imgesi, bu krizin ortasında *düzen tahayyül etmenin* bir yolu olarak ortaya çıkar.

Düzen teması, egemen iktidarın daimi doğasına ilişkin alâkalı bir temayla el ele giden siyasi beden fikriyle ortaya konur. Bunu açıklamak için siyasi beden düşüncesinin kralın iki bedeniyle ilişkilendirilmesi gerektiği yönündeki Kantorowicz'in savını kabul etmemiz gerekir. Bu öğreti aşağıdaki şekilde devam eder:

> Kralın kendinde iki bedeni vardır, yani doğal bir beden ve politik bir beden. Onun doğal bedeni, (tek başına düşünüldüğünde) doğası gereği ya da tesadüfen edinilen bütün zayıflıklara, çocukluğun ya da yaşlılığın embesilliğine ve diğer insanların doğal bedenlerinde olan benzer sakatlıklara tabi olan ölümlü bir bedendir. Fakat kralın bedeni, siyaset ve yönetimden meydana gelen ve insanların yönetimi ve kamu yararının idaresi için kurulan, görülemeyen ya da elle tutulamayan bir bedendir ve bu beden tamamen çocukluktan ve yaşlılıktan ve doğal bedenin tabi olduğu diğer doğal sakatlıklar ve embesilliklerden muaftır.[25]

Kantorowicz bu öğretide egemen iktidarın en ilginç özelliklerinden birine (egemen iktidarın bir egemenden bir diğerine geçebilmesi) çözüm bulduğunu iddia eder. Söz konusu özelliğe kralın iki bedeninin etrafında organize edilen ikonografi, ritüeller, yasal mekanizmalar ve siyasal düşüncelerde rastlanabilir. Örneğin Fransız kraliyet cenaze törenleri, cenaze töreni boyunca kralın balmumu büst statüsünü kullanan İngiliz pratiğini miras almıştır. Zamanla büst statüsü kralın bedeninin statüsünü gölgede bırakmaya başladı. "Onaltıncı yüzyılın cenaze töreni ayinlerinde kral büstünün önemi neredeyse ölü bedeninkine denk olduğu ve hatta onu gölgelediği" için büst, "kralın ölü bedeninden ayrı, kendi başına bağımsız bir rol" oynamaya başladı."[26] Böylece büst kraliyet nişanesiyle sarıp sarmalanırken, kralın kendi ölümlü bedeni ya

[25] Edmund Plowden, *Commentaries or Reports* (1571) (London: 1816), Kantorowicz, *King's Two Bodies*, s. 7 alıntıdır.

[26] Kantorowicz, *King's Two Bodies*, ss. 421–5. Ayrıca bakınız Ralph Giesey, in *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France* (Geneva: Librarie E. Droz, 1960).

çıplak ya da bir kefen içerisinde defnedilmeye başladı. Kraliyet nişanesi, kraliyet şanının asıl hamili büst için muhafaza edilmeye başladı. Neden mi? Açıkçası kralın mevcut bedeni öldüğünde, büst asla ölmeyen bir iktidar sembolüydü. Büst, güya *ölümsüz* bir şeyi temsil etmeye başlamıştı: egemen iktidar. Ne denli metafizik ve hatta metafizyolojik saçmalık olurlarsa olsunlar,[27] kralın iki bedeninin organize edildiği, etraftaki bu tür resmi ritüeller, örgütlenmiş olan egemenlik ve dolayısıyla devlet iktidarının *ebedi* olarak düşünülme biçimi hakkında bize önemli bir şeyler anlatır. Bu dönemdeki düşünürler zamanın bitmez tükenmez felsefi sorunuyla karşı karşıya kalmıştı. Zaman değişim demek olduğu için ve değişim de çürüme anlamına geldiği için her türlü düzenin zamanla son bulması gerektiğine dair bir varsayım vardı.[28] Politik olarak bu varsayım, egemenlikle ilgili çok önemli bir sorun yarattı: Egemenliğin bekası. "Düzen sorunu" (yani istikrar sorunu) bu nedenle "zaman sorunu"ndan (yani zamansal değişimin içkin aşındırıcılığı) kaçmanın uygun araçlarını bulmayla aynı değerdeydi. Hukukçular ve politik düşünürler bu aşamada ebedi bir tüzel kişi olarak devlet fikrini formüle ediyordu, fakat devletle hükümdarı ya ayıramıyor ya da buna isteksiz oluyorlardı. Kralda cisimleşen egemenliğin ebedi doğası, hamilinin fiziksel varlığını sürdürmesi için kraliyet *haysiyetine* razı olmak zorundaydı; kralın iki bedeni doktrininin hesaba katılması ve "kral asla ölmez", "kral öldü, yaşasın kral" cümlelerinde ifade edilmesi işte bu şekildedir. Bu yüzden kralın bedeninde birleşmesine rağmen siyasi beden, onun içerisindeki hükümdarın varlığından ontolojik olarak ayrı bir şey olarak, hükümdarın yaşamını aşan bir şey olarak tahayyül edilebilir. Bu yalnızca zaman ve çürüme sorununu değil, fakat egemenlik anlayışının çok önemli bir rolüne de mahal verdi: Egemenliğin ebedi doğası. (Jeremy Bentham'ın çok daha sonra ifade edeceği gibi: "Biz *siyasi bedenden* genellikle bu ad altında az çok kalıcı bir varlığı olan ayrıcalıklı toplulukları anlıyoruz; Bu topluluklar çoğunlukla ebedidir

[27] F.W. Maitland, 'The crown as corporation' (1901), in *The Collected Papers of Frederic William Maitland, Cilt. III* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), s. 249.

[28] J.G.A. Pocock, The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), s. 75–6; Bartelson, Critique of the State, s. 37.

ve sınırlı sayıdadırlar").[29] Dolayısıyla bu, düşünürleri egemenliğin "cisimleştiği" *her türlü varlığın ebedi doğasını* düşünmeye özendirdi.

Üstelik "kral asla ölmez" formülü, söz konusu iktidarın *mutlak* doğasını ifade ettiği ölçüde egemen iktidarın *devamlılığını* da ifade eder.[30] Bu şaşırtıcı değildir, zira egemenliğin ebedi ve mutlak doğası hemen hemen hiç ayrı düşmez. Jean Bodin'in ifade ettiği gibi, "egemenlik, bir cumhuriyette yetkiyle donatılan mutlak ve ebedi güçtür": Egemenlik ebedidir çünkü o mutlaktır; ve mutlaktır çünkü bir ölçüde ebedidir.[31]

Monarşi aşındırılmaya başladığında, onun yerini almaya başlayan herhangi bir "beden" bu nitelikleri miras alacaktır. Bu yolu izleyen beden, Quentin Skinner'ın enine boyuna gösterdiği gibi[32] (onaltıncı yüzyılın sonuna kadar modern anlamda yalnızca kişiler üstü olarak değil, fakat daimi ve mutlak olarak düşünülen), devlet olarak bilinen, yeni yeni ortaya çıkan yönetim biçimiydi. Devletin kadir-i mutlaklığına dair (Tanrının kadir-i mutlaklığına dair teolojik formülün sekülerleşmesi[33] gelişen politik ve hukuki formülasyonlar, egemenlik (böylece Hobbes'un "fani Tanrı" ve Rousseau'nun "koruyucu Tanrı") fikrine hapsediliyorlardı. Gierke'nin de açıkladığı gibi erken modern dönemde:

---

[29] Jeremy Bentham, *An Essay on Political Tactics* (1791), John Bowing (ed.) *The Works of Jeremy Bentham, Cilt. II* (Edinburgh: William Tait, 1843), s. 306. On the question of time bkz. Marie Axton, *The Queen's Two Bodies: Drama and the Elizabethan Succession* (London: Royal Historical Society, 1977), s. 12; Bartelson, *Genealogy of Sovereignty*, s. 97; Kantorowicz, *King's Two Bodies*, s. 438.

[30] Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen (Standford, CA: Stanford University Press, 1998), s. 93, 101 [Kutsal İnsan, Çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları]; José Gil, *Metamorphoses of the Body*, çev. Stephen Muecke (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998), s. 298, 311.

[31] Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth* (1576), çev. M.J. Tooley (Oxford: Basil Blackwell, n.d.), s. 25.

[32] Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Cilt. 1: The Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), *Preface; Foundations of Modern Political Thought, Cilt. 2*, s. 356–8.

[33] Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (1932), çev. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1996), s. 42. [Siyasal Kavramı, Çev.: Ece Göztepe, Metis Yayınları]. ABD ve müttefiklerinin Eylül 2001'de ilan ettiği "terörizme karşı savaş" başlangıçta "Sonsuz Adalet Operasyonu" olarak adlandırıldı. Yorumcular bunu ABD siyasetçilerinin kültürel bir gafleti (ya da suçu) olarak yorumladı. Bence ne yaptıklarını biliyorlardı: Devletin Tanrı rolünü oynayabileceğini düşündüler.

> "Egemenlik" sözcüğü, devletin genel gücünün muhtevasını ve bütün anlamını kotaran sihirli bir değneğin mahiyetinde bir şey haline gelir. Asıl negatif anlayış -herhangi bir *Üste* dışsal olarak tabi olmayan bir iktidar anlayışı- sanki "dıştan" dönüştürülmüş pozitif bir biçim gibi gösterilir ve devletin kendi içerisinde her şeyle ilişkisini belirtmekte kullanılır. "Ulu" dünyevi otorite olma özelliğinden, modern devletin kendisi için istediği söz konusu mutlak sınırsız gücün bütünü sonucuna varılır. Halk egemenliğinin şampiyonları monarşinin iddialarını göklere çıkarmada monarşinin savunucularıyla yarışır.[34]

Burada eşit ölçüde önemli olan, kişiler üstü yönetimin bir formu olarak algılanmasına rağmen bu yeni kurumsal kümenin yine de bir "beden" olarak algılanmasıdır. Siyasi beden gittikçe azalan bir şekilde insan hükümranın fiziksel mevcudiyetine dayandırıldı ve artan bir şekilde yeni devlet biçiminde kökleşti.

Michel Foucault bir defasında şöyle bir yorumda bulunmuştu: "Kral'ın başını kesmemiz gerekiyor: Politik teoride bunun hâlen yapılması gerekiyor." Bu Foucault'nun iktidara dair tartışmayı egemenlik sorununun ötesine taşıma çabasını işaret ediş tarzıydı.[35] Nitekim onun takipçileri bunu fazlasıyla devam ettirdiler. Ne var ki bu tür bir boyun vurmanın teşhis edemediği şey, hükümran *bedenin* hayat dolu kalma olasılığıdır. Söz konusu ifade, egemen iktidarın aşamalı sekülerleşmesine ve benlik yitimine tanık olan uzun sürecin -başka bir deyişle devletin oluşum sürecinin-, kralın kutsal bedeninden devletin soyut bedenine bir değişimi içerdiğini öne sürer. Bir zamanlar Prens'in Papa'nın yerini aldığı yerde, şimdi devlet prensin yerini almıştır.[36] Modern devlet kavramı bu nedenle monarşik devletin "bedenini" miras aldı ve onu yeni bir biçimde yeniden icat etti. Ve devleti monarşiden ayırmak mümkün hale geldiği için, devleti kralın özelliklerine haiz olarak görmek de mümkün hale geldi: Devlet ebedi bir tüzel kişi oldu. Halbuki

---

[34] Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800* (1913), çev. Ernest Barker (Boston, MA: Beacon Press, 1957), s. 41.

[35] Michel Foucault, 'Truth and power' (1977), trans. Colin Gordon, in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* (Brighton: Harvester, 1980), s. 121.

[36] Burada F.W Maitland'ın 'Moral personality and legal personality' (1903), in *Collected Papers, Cilt. III*, s. 313, ve Ernst Kantorowicz'in , 'Mysteries of state: an absolutist concept and its late Medieval Origins', *Harvard Theological Review*, Cilt. 48, 1955, s. 65–91, s. 67. yorumlarını kullanıyorum.

kralın iki bedeni doktrini kralın ölüp yaşamayı sürdürdüğü olgusuna açıklama getirmeyi amaçlayan *legal* bir kurguydu, böylece *politik* kurgu olarak adlandırabileceğimiz şey ortaya çıktı: Özel formuna her ne olursa olsun devlet ayakta kalır. Devletin ölümünü düşünebilir miyiz sorusunu sormak ilginç olacaktır.[37] Bir yanda devlet değişmez; öte yanda devlet her zaman vardır. Devlet ölümlü olmayan bir bedendir ve hiçbir ölümlü beden kendi çöküşünü yeterince sembolize edecek kadar bedeni kişileştirmez. Bedenselliğine rağmen devlet burada ölemeyen -ölmeyecek- bir şey olarak düşünülür: Hükümran dünya bu nedenle ölüm sınırının ortadan kaldırıldığı bir dünyadır.[38] Böylece devletin doğuşuyla birlikte iktidar birikiminin kalıcı bir odağı gibi görünen şey (etrafında -toplumsal sınıfların iktidarı gibi- bütün diğer güçlerin işlemeye başlayacağı bir odak) yaratılmış oldu.

"Siyasi beden" ve "mistik beden"in bu dönemde büyük fark gözetmeden kullanıldıkları düşünüldüğünde, bu politik kurgu çok iyi bir *politik mistisizm* (hükümran devleti çevreleyen mistisizm) biçimi olarak anlaşılabilir. Devletin mistisizmiyle ilgili savı ikinci bölümde devlet gizliliği sorununda geliştireceğim. Şimdilik devlet bedeninin her şeye kadir gücünün gizemine dair Hobbes'un *Leviathan*'ında (1651) açıklanan tarzları örneklemek istiyorum.

Hobbes Leviathan'ı şu şekilde takdim eder:

> Tanrının dünyayı onunla yaratmış olduğu ve yönettiği sanat olan doğa, başka pek çok şeyde olduğu gibi bunda da, yapay bir canlı yaratacak şekilde, insanın *sanatı*yla taklit edilir. Çünkü hayat, organların, başlangıcı içerdeki bir temel parçada bulunan hareketinden başka bir şey değildir; bütün *otomatların* (yaylar ve çarklar yardımıyla kendi kendine hareket eden makinaların, mesela bir saat) yapay bir hayata sahip olduklarını söyleyemez miyiz? *Kalp* nedir ki bir *yaydan* başka; *sinirler* nedir ki çok sayıda *yaylardan* başka; ya *eklemler*, yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda *çarklardan* başka? *Sanat* daha da ileriye gider, doğanın o rasyonel ve mükemmel eserini, *insanı* taklit etmeye kadar.

[37] Kant'ın çalışması bağlamında benzer bir soru için bakınız Diane Morgan, *Kant Trouble: The Obscurities of the Enlightened* (London: Routledge, 2000), s. 86.

[38] Georges Bataille, *The Accursed Share, Ciltler II and III* (1976), çev. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1993), s. 222.

> Sanatladır ki, yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince'de CIVITAS denilen, DEVLET adlı o büyük LEVIATHAN yaratılır; bu, doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesarete ve kudrete sahiptir ve onda, *egemenlik* bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir *ruhtur*; *yargıçlar* ve diğer yargı ve yürütme *görevlileri*, yapay *eklemler*; egemenlik makamına bağlı her eklem ve organa kendi görevini yaptıran *ödül* ve *ceza*, doğal gövdede aynı işi yapan *sinirlerdir*; tek tek organların/üyelerin *servet* ve *zenginlikleri* ise *kuvvettir* ... bilmesi gereken her şeyi ona bildiren *hukukçular, hafızadır*; *adalet* ve *yasalar* yapay bir *akıl* ve *iradedir*; *uyum, sağlıktır*; *nifak, hastalıktır*; *iç savaş* ise *ölüm.* Son olarak, bu siyasi varlığı en başta kuran, bir araya getiren ve birleştiren *sözleşmeler* ve *ahitler*, Tanrı'nın yaratılışta buyurduğu *Buyruk* veya *İnsanı yaratalım* emrine benzer.[39]

Bu pasaj devlet teorisine dair önde gelen bir katkıyı ortaya koyar. Eski yazarlar beden metaforunu iki doğal varlık arasındaki ontolojik bir benzerlik açısından kavrıyorlardı. Aristoteles'e göre *polis*'in "bedeni" doğa tarafından verilidir ve bireysel politik hayvanlar bedenin "parçalarını" meydana getirir:

> Devlet doğası gereği açıkça aileyi ve bireyi önceler; zira bütün, ister istemez parçayı önceler. Örneğin bütün beden ortadan kaldırılırsa, homonim olmanın dışında, ayak ya da el olmayacaktır, zira taş bir elden bahsedebiliriz; Tahrip edilmiş el bundan daha iyi olmayacaktır ... Devletin doğanın bir eseri olduğu ve bireyi önceliğinin kanıtı, bireyin, izole edildiğinde, kendi kendine yeterli olmamasıdır; ve bu yüzden birey bütünle alâkalı bir parça gibidir.[40]

Burada devlet doğanın bir eseridir ve Aristoteles *polis*'i bir beden olarak adlandırmasa da *polis*'i bir beden gibi ele alır. *Polis*'in bu şekilde tanımlanabilir olması, siyasi beden ile bireysel hayvanın bedeni arasında temel bir ontolojik benzerliği (*polis*'i doğal olarak verili bir bütünlük olarak meşrulaştıran bir benzerlik) gözler önüne serer. Buna karşın Hobbes söz konusu metafora iki yaradılış tarzı arasındaki bir benzerlik bakımından yaklaşır: Devlet, kutsal yaradılış sürecini taklit eden bir etkinliğin sonucudur. Başka bir deyişle devlet, insanın sanat yapıtının bir ürünüdür. Yine de bu "suniliğe" rağmen devlet yalnızca

[39] Hobbes, *Leviathan*, s. 9-10 [Leviathan, Çev.: Semih Lim, YKY (2005), s. 17-18.]

[40] Aristotle, *The Politics*, Stephen Everson (ed.) *The Politics and The Constitution of Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Bk. I, para. 1253.

bir beden *gibi* değil, kendisi de bir bedendir. "Bütün Bedenlerin toplamı olan *Evren*'de Bedeni olmayan hiçbir gerçek parça olmadığı" için, devletin maddi biçimi olmak zorundadır. "Dünya (... Evren, yani, varolan her şeyin bütün kütlesi) Maddeseldir, yani Bedendir ... Evrenin her parçası Bedendir."[41] Beden olmayan şey varolmaz. Hobbes'un felsefenin temel amaçlarını tanımladığı başka bir yerde ifade ettiği gibi: "Felsefenin asıl kısmı iki tanedir: birbirinden çok farklı olan iki belli başlı beden türü kendi nesillerinin ve özelliklerinin peşinden koşarak ortaya çıktıkları için; doğanın eseri olan *doğal beden* olarak adlandırılır, diğeri *devlet* olarak adlandırılır ve insanların iradeleri ve sözleşmesiyle oluşturulur."[42] Leviathan *hareket halindeki* bireysel *bedenler* üzerinde otorite uygulamak üzere tasarlanmış bir *siyasi bedendir*. O halde devlet bir bedendir, fakat doğa tarafından değil, insanlar tarafından meydana getirilir.

Peki o halde Leviathan ne tür bir bedendir? Hobbes imgeyi, Leviathan'ın devasa, güçlü ve kontrol edilemez bir deniz canavarı olarak tasvir edildiği *Eyüp Kitabı*'nın 41. bölümünden alır. Bu yüzden liberal yorum içerisinde bazıları, Leviathan'ı azılı ve zapt edilemez bir hayvana benzetmiştir. Locke'un insanların "*Sansarların* ya da *Tilkilerin* onlara yapabilecekleri kötülüklerden kaçınmaya gayret sarf edecek kadar ahmak olmayıp, *Aslanlara* yem olmaya razı oldukları" iddiası, Hobbes'un, Kutsal Kitabın asıl anlamını istismar ederken, Leviathan'da yarattığını düşündüğü ehlileştirilmemiş hayvan hususunda oldukça açık bir imadır.[43] Fakat bu ima, Hobbes'un eserine dair bazı can alıcı, bununla birlikte çok ilginç noktaları gözden kaçırmaktadır.

Leviathan Hobbes'un metninde dört kez görünür. Birincisi, Leviathan'ın devasa yapay bir insan, muazzam bir yapay hayvan ve kocaman bir makina olarak kavrandığı -yukarıda alıntılanan- Giriş'teki pasajdadır. 17. Bölümde Leviathan "Ölümlü Tanrı" olarak tanımlanırken,

---

[41] Hobbes, *Leviathan*, s. 269, 463

[42] Thomas Hobbes, *Elements of Philosophy. The First Section, Concerning Body*, Sir William Molesworth (ed.) *The English Works of Thomas Hobbes, Cilt. I* (London: John Bohn, 1839), s. 11.

[43] John Locke, *Two Treatises of Government* (1698) (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), Bk. II, Bölüm. VII, s. 93. [Hükümet Üzerine İki İnceleme, Çev.: Fahri Bakırcı, Ebabil Yayınları].

28. Bölümde canavarın ortaya çıktığı *Eyüp Kitabı*'ndaki bölümün tartışmasında ondan bahsedilir. Dördüncüsü, devasa bir insanı gösteren kitabın başındaki resimli sayfada bir imge olarak görünmesidir. Şimdi bu görünümlerin hiçbirinde Leviathan bir canavar değildir. Aksine onun ana özelliği kendi *kudretidir*. İmgenin üstündeki *Eyüp Kitabı*'ndan pasaj buna açıklık getirir: "Yeryüzünde onun kudretiyle kıyaslanacak hiçbir şey yoktur." Bu Hobbes'un Leviathan'dan daha büyük hiçbir şeyin olamayacağı iddiasını defalarca söylediği 28. Bölüm'ün sonunda tekrarlanan bir hususdur. Giriş'te Leviathan hakkında belirtilen pek çok hususdan biri de, bu yaratının her türlü doğal bedenden bir hayli üstün olduğunun anlaşılmasıdır. Başka bir deyişle Leviathan'ın anlamı bir canavar ya da aslan gibi azılı bir hayvan olarak değil, ölümlü bir Tanrı'dan farksız, güç (daha doğrusu sınırsız güç) olarak ortaya çıkacaktır. Gerçekten de bazı açılardan Leviathan'ın dünyevi her şeye kadirliği, ilahi güçten daha önemlidir. Örneğin neyin mucize olarak niteleneceğine karar verme devletin egemen erklerindedir.[44]

Üstelik Leviathan ne kadar çok bir beden olursa olsun ve ne kadar fazla "doğal" olduğu -bir kişi ya da hayvan örneğin- yorumunu destekleyen terimlerle tanımlanırsa tanımlansın, her zaman bir insan eseri olarak takdim edilir. Bir şahıs olarak (Bölüm 3'de devam ettirdiğim bir fikir) Leviathan diğer "insan" fertlerinden farklıdır; o "Yapay bir insandır." Hobbes'un tamamen materyalist olmasının yanı sıra, onyedinci yüzyılın ortasında en önemli üç "mekanik felsefeciden" biri olduğu da hatırlamaya değerdir. Descartes'tan yoğun bir şekilde etkilenen Hobbes, Descartes'ın mekanik beden açıklamasını (makina olarak insan) geleneksel siyasi beden metaforuna aktararak, onun rasyonel-mekanik hayvan bedeni modelini hükümran iktidara aktarır.[45] Söz konusu beden yalnızca *yapay* yaşama sahip olabileceği için, devlet "hayata" getirilen bir varlık biçimi olarak yaratılır ve henüz "doğal" bir nesneden daha ziyade insan yapımıdır. Gerçekten de yaratılan devletin yapaylığı, ortaya çıktığı doğal durumla karşılaştırmalı vurgulanır. Sözleşmede yaratılan siyasi beden, insanların kendilerini içinde bulacakları doğal durumla karşıtlık içerisinde var olur.

[44] Hobbes, *Leviathan*, s. 306

[45] Hess, *Reconstituting the Body Politic*, s. 94.

Her şeye kadir mekanikleştirilmiş bir kişi önermesi içinde Leviathan imgesi en üst düzey mitsel güce ulaşır.[46] Hobbes'un *Leviathan*'ındaki yapay "devlet" ürününe ilişkin asıl mantığın zirvesi bir insan bedeni değil, insan yapımı politik bir makinedir; kadir-i mutlak bir canavar değil, kadir-i mutlak bir iktidar teknolojisidir. Bu kadir-i mutlak varlık kendi tebaalarının kafalarında bir *beden* olarak resmedilerek "doğal" gibi görünür. Giriş'te bahsedilen "devasa yapay insan", Leviathan'ın kendi tebaalarının tek tek bedenlerinden meydana gelen muazzam bir insan bedeni biçimi aldığı, kitabın başındaki resimli sayfayla tekrarlanır: "Çünkü insan yalnızca *doğal bir beden* değil, fakat aynı zamanda devletin ya da (benim söylediğim gibi) *siyasi bedenin* bir parçasıdır.[47]

Başka bir deyişle bu devlet-makine, insanın tanıdığı en mistik bedendir. Bir makine olarak egemenlik kavramı, bir beden olarak şahsi iktidar çağının karakteristiği bazı "insani" özellikleri sürdürürken hakikaten kişiler üstü hale getirilir. Hobbes'un kendi tarihsel döneminde onun egemenlik teorisi, monarşik mutlakiyetçiliğin gelişimi açısından işlevseldi, fakat teorinin genel şeması terimin en soyut anlamında devlete uygundur. Egemenlik teorisi teorik olarak iktidar makinelerinin -devletler- Avrupa modernliğinin tamamlayıcı politik merkezi olarak ortaya çıktığı tarihsel dinamiği ifade eder.[48] Modern devlet kavramı bu nedenle antik monarşinin patrimonyal bedenini miras aldı ve onu yeni bir biçim içerisinde yeniden oluşturdu: Kralın bedeni her şeye kadir bir politik beden-makinesi, kendine ait bir güç ve iradeyle acımasız bir kişi oldu.

---

[46] Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol* (1938), çev. George Schwab and Erna Hilfstein (Westport, CT: Greenwood Press, 1996), s. 34.

[47] Thomas Hobbes, *De Homine* (1658) Hobbes, *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, ed. Bernard Gert (Indianapolis, IN: Hackett, 1991), s. 35.

[48] Dolayısıyla bütün farklılıklarına karşın Rousseau'nun "demokratik cumhuriyetçiliği"nin Hobbes'un modeline benzemesi şaşırtıcı değildir. Rousseau'a göre de "insanın oluşumu doğanın ürünüdür; Devletin oluşumu ise sanat ürünüdür"; ve onun "mutlak cumhuriyetçiliği" olan "koruyucu Tanrı"nın Hobbes'un "Ölümlü Tanrı"sı ya da "Dünyadaki Tanrı"sından hemen hemen hiç ayırt edilemez. Bakınız Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (1762), *The Social Contract and Discourses*, çev. G.D.H. Cole (London: Dent & Sons, 1973), s. 191, 235.

Toplumsal Bedenler

Devletin oluşturulduğu yüzyıllarda bedenin, devletin tahayyül edildiği merkezi kategorilerden birini sağladığı açıktır. Daha önce belirttiğim gibi birçok düşünür *siyasi beden* fikrinin aslında geç onsekizinci yüzyılın burjuva demokratik devrimlerinin ardından liberal demokrasinin ağır ağır ilerlemesiyle ortadan kalkan, modern-öncesi bir fikir olduğunu öne sürmüştür. Bilim insanları onsekizinci yüzyılda siyasi bedene ve özellikle kralın bedenine odaklı sembolik bir sistemden, (hukukun kral olduğu ve kişiler üstü bürokratik hükümran devletin hükümdarın şahsi bedenine dayalı bir egemenlik biçiminin yerini almaya başladığı) hukuk sözcüğünü kutsal kabul eden söz-merkezci bir evrene geçiş olarak gerçekleşen, kültürel ve ideolojik geçişi tanımladılar. Genelde bu geçiş, üç ilişkili sürecin sonucu olarak sunuldu.

Birincisi liberalizmin yükselişi ve özellikle sözleşme teorisine liberal katkıdır. Örneğin John Locke insanların "tek bir Topluluğa katılmayı karşılıklı olarak kabul ederek tek bir Siyasi Topluluk meydana getirdiğini", "tek Bedende birleştiğini" ve bir topluluğun "İktidarla yek Vücut hareket edecek tek Beden"[49] oluşturmaya razı olduğunu ifade etmesine rağmen, devleti asla doğal ya da canlı bir varlık olarak görmez. Locke bedene bir statü ya da kendine ait bir gerekçe bahşetmeye direnir, zira *Hükümet Üzerine İki İncelemenin* asıl vazifesi bireysel bedenleri ve yurttaşların mülkiyetini korumaktır. Locke bireylerin bedenlerini ve haklarını vurgulayarak, otomatik olarak kolektif bedene ilişkin her türlü fikri önemsiz gösterir. Bunun yerine devleti bireylerin seçtiği iş sözleşmesi biçimine eşdeğer bir seçenek olarak görmeyi tercih eder. Bu anlamda birey, kolektif olana üstün hale getirilir ve geleneksel olarak parçaların bütüne tabiyetini vurgulamada kullanılan metafor epeyce zayıflatılır. Bu noktada Adam Smith'in yalnızca aynı fikirde olmadığı yazarlarla tartışma bağlamında söz konusu ifadeyi kullanımına da işaret edilebilir. Bu noktaya kısaca döneceğim.

[49] Locke, *Two Treatises*, Bk. II, Bölüm. II, s. 14; Bk. II, Bölüm. VII, s. 87, 89, 94; Bk. II, Bölüm. VIII, s. 95, 96, 97.

Bu değişimde önemli olduğu söylenen ikinci süreç, toplumun daha geniş "modernleşmesine" işaret eden, toplumun sürekli rasyonelleşmesidir. Bu süreçte Fransız Devrimi'nin önemli ve bulgusal bir rol oynadığı, entelektüel tarihin beylik lafıdır ve dönemin devrimci jestini tanımlayanın kralın boynunun vurulması olduğu da aynı derecede beylik bir laftır. Siyasi bedenin nazarında kralın bedeninin merkeziliği ve Fransız krallarının kendilerini devlet iktidarının cisimleşmesi olarak -*"l'État, c'est moi"* *- tasvir etmekten hoşlandıkları boyut düşünüldüğünde, Fransız devrimcileri hükümran kralın asıl bedeninin zayıflığına odaklanmışlardı. (Örneğin, Louis XVI'nın acizliği, özellikle Marie-Antoinette'nin sözümona cinsel süper-güçlerine karşı kışkırtılan, *eski rejimin* siyasi bedeninin temelini oymak için kullanıldı). Rasyonelleşmenin daha kapsamlı tarihsel süreci bakımından idam etmenin önemli bir modernleşme jesti olduğu kabul edilir, zira usulen kralın bedenini idam etmekle, devrimcilerin egemen iktidarı kişiler üstü kıldığı, karizma sorununu siyasal gündemden sildiği ve böylece egemenliğin gizemini bir çırpıda ortadan kaldırdığı söylenir.[50]

Üçüncü sürecin, toplum ve devlete ilişkin organikçi açıklamaların yerini mekanikçi açıklamaların alması olduğu söylenir. Jonathan Gil Harris'in yazdığı gibi "siyasi beden nosyonuna dair standart anlatı ... onyedinci yüzyılın yeni ampirik tıbbı ve doğa bilimlerinin, öldürücü darbeyi indirdiği analojisidir. Bu bilimler bedeni kozmik ya da politik düzenin şablonundan ziyade, kendine yeten bir makine olarak görüyordu."

---

* [Fr.] Devlet Benim (ç.n).

[50] Antoine de Baecque, *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770–1800*, çev. Charlotte Mandell (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), s. 39, 51–9; Peter Brooks, *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), s. 58; Robert Darnton, *The Forbidden Best-sellers of Pre-Revolutionary France* (London: Fontana, 1997), s. 165, 241; Sarah Melzer and Kathryn Norberg (eds) *From the Royal to the Republican Body: Incorporating the Political in Seventeenth- and Eighteenth-Century France* (Berekely, CA: University of California Press, 1998); Diana Outram, *The Body and the French Revolution: Sex, Class and Political Culture* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), s. 74; Simon Schama, *Citizens: A Chronicle of the French Revolution* (New York: Viking, 1989), s. 205; Chantal Thomas, *The Wicked Queen: The Origins of the Myth of Marie-Antoinette*, çev. Julie Rose (New York: Zone Books, 1999), s. 25, 50, 114. Daha erken bir bağlamla ilgili benzer noktalar için bakınız Abby E. Zanger, *Scenes from the Marriage of Louis XIV: Nuptial Fictions and the Making of Absolutist Power* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), s. 44, 98.

Bu nedenle "bir organizma olarak toplum" görüşünün yerini, "bir mekanizma olarak toplum" görüşü almaya başladı.[51]

Claude Lefort, Phillipe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy tarafından geliştirilen ve başka birçok kişinin kendine mal ettiği bir sav ise, siyasi beden metaforunun güya ölümünü geç onsekizinci yüzyıldan itibaren burjuva demokrasisinin yükselişine bağlar. Demokratik politik bir söylemin, siyasi bedeninki gibi esasen modern-öncesi bir metafor için çok az entelektüel zaman olduğunu ve demokratik rejimin her türlü organik yönetim birliği fikrinin sona erdiği bir beraberlik olduğunu iddia ederler. Örneğin Lefort şunu iddia eder: "Kralın bedeni yok edildiğinde, siyasi beden azledildiğinde ve aynı zamanda toplumsal olanın bedenselliği sona erdirildiğinde ... demokratik devrim patlak verir. İşte o zaman bireylerin 'bir aradalığının çözülmesi' cereyan etmiştir."[52] Lefort'un ana fikrini tekrarlayan Simon Critchley şunu ilave eder:

> Fransız devriminde demokrasinin ortaya çıkışıyla birlikte iktidarın yeri boş bir uzam olur. Demokraside yönetenler iktidarı somutlaştıramazlar ... Demokraside iktidar bir kralın, bir parti liderinin, seçilmiş insanların (*egocrat*) ya da bir *Führer*'in elinde değildir, aksine iktidar eninde sonunda boştur; hiç kimse iktidarın yerini zapt etmez. Demokrasi siyasi bedenin bir aradalığının çözülmesine yol açar ki bu çözülme kelimesi kelimesine ya da mecazi boyun vurma edimiyle başlar.[53]

Demokrasi, bu görüş bakımından, Lacoue-Labarthe ve Nancy'nin "siyasi bedenin temellerinin oyulması" olarak tanımladıkları şeyi içerir.[54] Bu yazarların vardığı genel argüman, demokrasinin yükselişiyle

---

[51] Jonathan Gil Harris, Foreign Bodies and the Body Politic: Discourses of Social Pathology in Early Modern England (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 141; Gunn, Beyond Liberty and Property, s. 194–5; Werner Stark, The Fundamental Forms of Social Thought (London: Routledge, 1962).

[52] Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (Cambridge: Polity Press, 1986), s. 302–3; 'How did you become a philosopher?', Alan Montefiore (ed.) *Philosophy in France Today* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 85; *Democracy and Political Theory*, çev. David Macey (Cambridge: Polity Press, 1988), s. 234–5.

[53] Simon Critchley, 'Re-tracing the political', in David Campbell and Michael Dillon (eds) *The Political Subject of Violence* (Manchester: Manchester University Press, 1993), s. 80. "Boş bir uzam" olarak iktidar fikri, bunu Lefort okumalarından çıkaran Laclau ve Mouffe'de benzer şekilde görülebilir.

[54] Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *Retreating the Political*, ed. Simon Sparks (London: Routledge, 1997), s. 127.

ilişkili *rasyonelleşme* ve *modernleşmenin* siyasetin *çözülmesine* yol açtığı ve böylece beden metaforuna en azından geçici olarak bir son verdiğidir. "Geçici olarak" diyorum çünkü siyasi bedenin kaderine ilişkin bu tartışmaların açıklamasında söz konusu olan şey, yalnızca bizim demokrasi anlayışımız değil, aynı zamanda faşizm anlayışımızdır da. Örneğin Lefort'un geç onsekizinci yüzyıl devrimleri üzerine çalışması, aslında onun "totaliter" rejimlere dair analizi için bir vesiledir ve Lacoue-Labarthe ile Nancy'nin amacı ise, faşizmin siyasi bedenin bir çözülme, yeniden cisimleşme ya da yeniden organize olma biçimi olarak toplumsal bedenin hummalı temellendirilmesini oluşturduğunu göstermektir. Aynı şey Critchley'in amaçları için de geçerlidir ve Slavoj Žižek, Ernesto Laclau ile Chantal Mouffe ve John Keane de benzer hususlara varır.[55] Ve Kantorowicz'in kralın iki bedeni üzerine son derece etkili incelemesinin, aslında faşizmin özellikle Carl Schmitt tarafından geliştirilen, siyasal teolojisinin içerimlerini anlama çabası olarak okunabileceğinden söz etmeye değer.[56]

Bu bölümün geri kalanında siyasi bedenin kaderine ilişkin söz konusu okumaya karşı çıkacağım. Siyasal düşüncenin merkezi bir mecazı olarak bedenin düşüşünü haber vermekten çok, bunun aslında liberal demokrasinin *ortaya çıkışıyla* birlikte beden imgesinin kendini kanıtlaması olduğunu ileri sürüyorum. Bunun nedeni beden mecazının

[55] Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985), s. 186–7 [Hegemonya ve Sosyalist Strateji, Çev.: Ahmet Kardam, İletişim Yayınları]; Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000), s. 2 [Demokratik Paradoks, Çev.: Cevdet Aşkın, Epos]; Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment as a Political Factor* (London: Verso, 1991), s. 256–60; John Keane, *Václav Havel: A Political Tragedy in Six Acts* (London: Bloomsbury, 1999), s. 501–4.

[56] *The King's Two Bodies*'in püf noktası başlığındadır: *A Study in Medieval Political Theology* (Ortaçağ Siyasal Teolojisine Dair Bir İnceleme). Kantorowicz, Önsöz'de "en büyüğünden en küçüğüne bütün ulusların en tuhaf dogmaların tutsağı olduğu ve siyasal teolojizmin birçok durumda insanın temel bilgilerini ve siyasal aklı küçümsemede gerçek saplantılar haline geldiği, kendisinin "zamanımızın ürkütücü deneyimi" olarak tanımladığı entelektüel köklere kısmen cevap veriyordu. Elbette genel ilgi faşizme idi, fakat daha özel ilgi Schmitt'in *Siyasal Teoloji* (1922) çalışmasına idi. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*'den iki yıl önce yayınlanan bir makalede çok daha nettir: "Kanun ile uygar yorumcu ve eleştirmenler arasındaki mübadelenin etkisi altında ... o zamanlar 'Devletin Sırları' olarak adlandırılan ve günümüzde daha genel anlamda çoğunlukla "Siyasal Teoloji" olarak kavramlaştırılan bir şey hasıl oldu"; Kantorowicz, bir dipnotta "terimin ("Devletin Sırları") daha çok 1930'ların başında Almanya'da tartışıldığını" s. 67 ilave eder.

burjuva ideolojisinin ve dolayısıyla *devletçi politik tahayyül*ün esas özelliği olarak varlığını sürdürmesidir. Geç onsekizinci yüzyıldan itibaren olup bitenin, bireylerin bir aradalığının çözülmesinden çok, *yeni bir biçim içerisinde* (geç onsekizinci yüzyılda harekete geçirilen demokratik ve entelektüel devrimlerden doğacak olan burjuva devletlere uygun bir biçim) *bir araya gelmesi* olduğunu ileri süreceğim. Bu yeni biçim *halkın bedeni* ya da *toplumsal bedendi.* Başka bir deyişle siyasi bedenden gözle görülür vazgeçiş, aslında halk üzerinde odaklanan politik *bedene* dair yeni bir imgelem doğrultusunda bir değişimdi.

Bu yalnızca fikirlerin tarihinde bir çalışma değil; yine de bunun politik içerimleri muazzamdı ve halen de öyledir. Birincisi siyasi bedenin kaderine dair bu yeniden değerlendirme, burjuva demokrasisi ve faşizm arasındaki bazı bağlantıları (bedensel sicile dayalı bağlantılar) yeniden düşünmemizi sağlayacaktır. Aslında faşizmin bedensel metaforunu kullanımının, Lefort *ve diğerlerinin* öne sürdüğü gibi modern-öncesi bir fikrin yeniden canlanmasından çok, toplumsal beden nosyonunun radikalleşmesi olduğunu tartışacağım; başka bir deyişle faşist düşüncenin bu boyutunun ve burjuva ideolojisindeki rolünün *devletçi politik tahayyül*de derinden kök saldığını tartışıyor olacağım. İkincisi, beden üzerine odaklanan politik imgelemin, siyasi bedeni savunmada gerekli *şiddet pratikleri* düşüncesi üzerinde yoğunlaşan bir toplum imgesine olanak tanıyıp teşvik ederek, *toplumsal beden üzerinde devlet iktidarı uygulamasını yoğunlaştırdığını* ileri süreceğim. Bölümün sonundaki önerme şu olacaktır: hem burjuva demokrasisi hem de faşizmin dilinde bedensel sicilin yaygınlığı, *devletçi politik tahayyül*de düzen ve egemenliğin merkeziliğine ilişkin bir alamettir.

Onsekizinci yüzyılın başında "toplum", ya sarayla ilgili başlıca "toplumsal" zümrelere veya sofistike yaşamı ya da kanunen tanınan bir derneğe (görece örgütlü küçük bir insan gruplaşmasını) işaret ediyordu. Diğer taraftan bu, güç bela kullanılan bir kavramdı. Aynısı "toplumsal" terimi için de söylenebilir. Onsekizinci yüzyıl ve Aydınlanma'nın yükselişi sırasında hem "toplum" hem de "toplumsal", entelektüel tartışmada çok daha önemli roller oynamaya başladı.[57]

[57] Johan Heilbron, *The Rise of Social Theory*, trans. Sheila Gogol (Cambridge: Polity Press, 1995), s. 86–8.

Bu noktada Rousseau'nun devlet teorisine katkısı önemlidir. Hobbes ve Locke'un her ikisinin de hükümran iktidarın yaratılmasında sözleşmelerin öneminden bahsettiği doğru olmasına karşın, onların asıl meselesi ya Leviathan'ın kudreti ya da hükümetin sınırlarıyla alâkalıdır. Rousseau'yla birlikte bir *toplumsal* fenomen olarak ilk defa sözleşme üzerine derinlemesine daimi bir düşünce başlar. Rousseau -en önemli çalışmasının (*Toplumsal Sözleşme*) başlığının yanı sıra, "toplumsal düzen", "toplumsal sistem", "toplumsal bağ" ve "toplumsal ruha" ilişkin değerlendirmesinde görüldüğü gibi- "toplum"u önemli bir kavram ve "toplumsal"ı sistematik bir biçimde bir sıfat olarak kullanacak ilk yazarlardan biriydi.[58] "Toplum" teriminin giderek bütün toplumsal birimleri içermek üzere genişlemesi bu dönem sırasında oldu ve "toplumsal" terimi, bir şekilde siyasal ya da hukuki ilişkilerden daha temel olan ilişki biçimlerini belirlemeye başladı. Bu tür kuramsallaştırmanın sonuçlarından biri genel anlamda "toplum" ve bir sıfat olarak "toplumsal"ın, siyasal imgelemde merkezi bir yer işgal etmeye başlamasıydı. Fransa örneğinde "*Toplumsal Sözleşme*'nin yayınlanmasından sonra 'toplumsal' sıfatının kullanımında belirgin bir artış olduğu" ve "toplumsal ilişkiler bakımından düşünmenin önemli bir yeni eğilimi temsil ettiği" ileri sürüldü.[59] Aynı husus, İskoç Aydınlanma düşünürlerinin "toplumsal ilişki", "toplumsal savaş", "toplumsal haz", "toplumsal erdemler", "toplumsal hoş mizah" ve benzerlerinden bahsetmesinin ardından Britanya için de geçerli olabilir.[60]

Ne var ki bu yeni "toplum" ve "toplumsal" ilişkiler dizisi halen bedenin dili bakımından tahayyül ediliyordu. Rousseau'nun asıl savı "meclisin seçmenleri içine aldığı kadar çok üyeden meydana gelen ve kendi birliğini, ortak kimliğini, yaşamını ve iradesini bu edimden alan, birleşik ve kolektif bir beden meydana getiren bir cemiyetin edimi" içindir ve Rousseau şöyle devam eder: "Diğer bütün şahısların birliğiyle oluşturulan bu kamusal şahıs, vaktiyle *kentin* adını aldı ve şimdi

[58] Rousseau, *Social Contract*, s. 165, 181, 214, 248, 273.

[59] Heilbron, *Rise of Social Theory*, s. 90–1.

[60] Bu sözler Adam Smith'ten alıntıdır, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), ed. R.H. Campbell, A.S. Skinner and W.B. Todd (Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1979), s. 144, 622, 668, 774, 782, 808.

de *Cumhuriyetin* ya da *siyasi bedenin* adını alıyor; pasif olduğunda mensupları tarafından *devlet* olarak, aktif olduğunda *Hükümran* olarak ve kendisine benzer başkalarıyla karşılaştırıldığında *İktidar* olarak adlandırılıyor."[61] Siyasi beden hükümranla özdeşleştirildiği için[62] ve egemenlik "halk"a bağlı olduğu için, Rousseau siyasi bedeni halkla özdeşleştirmeye itilir. "Halk" bu nedenle kendi çapında bir beden olarak (*corps du peuple*) anlaşılır:[63] *"Car la volonté est générale, ou elle ne l'est pas; elle est celle du corps du peuple, ou seulement d'une partie"* ("İrade genel olsun olmasın; o halkın bedeninin iradesidir ya da yalnızca onun parçasıdır.").[64] Fakat Rousseau'nun çalışması aynı derecede toplumsalın diliyle tıka basa olduğu için, halkın bedeni aşağı yukarı *toplumsal bedenden* başka bir şey olarak algılanmaz (*corps social*'ın bazen kötü çevirileriyle anlaşılmaz hale getirilen bir olgu). Bu nedenle Rousseau siyasal kuramcıları '*après avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire, ils rassemblent les pieces on ne sait comment*' (öncelikle bir şenliğe yaraşır illüzyonla toplumsal bedeni parçalara ayırdıktan sonra, nasıl olduğunu bilmediğimiz bir şekilde parçaları yeniden bir araya topladıkları) hokkabazlık oyunlarını kullanmakla eleştirir.[65]

Rousseau toplumsal bedeni bir başka yerde tartıştığında bu hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, terimler bakımından onun egemenlik ve dolayısıyla daha genel olarak siyasi beden üzerine yorumlarına benzer. Örneğin bizi toplumsal bedene, toplumsal bedenin iradesine, toplumsal bedenin içerisinde hakkın devredilemezliğine zorlama girişimlerini yorumlar: '*Les engagemens qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels*' ("bizi toplumsal bedene uymaya zorlayan girişimler yalnızca iki taraflı oldukları için

---

[61] Rousseau, *Social Contract*, s. 175.

[62] Rousseau, *Social Contract*, s. 176, 182, 210, 212, 235, 238. 1755 tarihli *"Ekonomi Politik"*de hükümdar, siyasi bedenin başını temsil eder - Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes, III* (Paris: Gallimard, 1964), s. 244.

[63] Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes, III*, s. 362, 369, 404, 427 (*Social Contract*, s. 176, 183, 217, 238).

[64] Rousseau, *Oeuvres Complètes, III*, s. 369 (*Social Contract*, s. 183).

[65] Rousseau, *Oeuvres Complètes, III,* s. 370. G.D.H. Cole, örneğin, burada *corps social*'ı "siyasi beden" olarak çevirir. Bakınız *Social Contract*, s. 183.

bağlayıcıdır"); '*Lumieres publique résulte l'union de l'entendement et de la volonté dans le corps social'* ("halkın aydınlanması, toplumsal bedende uyuşma ve iradenin birliğine yol açar").[66] Rousseau, *Toplumsal Sözleşme* ile aynı yıl basılan *Emile*'de yurttaşın değerinin '*est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social*' ("bütüne, yani toplumsal bedene dayandığı") yorumunda bulunur.[67]

"Siyasi beden"den "toplumsal beden"e, "halk" yoluyla benzer bir gelişmeye Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* eserinde rastlanabilir. Smith "siyasi beden" terimini, ya tekel ve merkantilizm gibi karşı olduğu rejimler ve yönetim biçimleri bağlamında ya da Quesnai gibi eleştirel olduğu yazarların çalışmalarını tartışırken kullanır: "Kendisi bir fizikçi, son derece teorik bir fizikçi olan Bay Quesnai, siyasal bedenle ilgili ... bir nosyonu göz önünde bulundurmuş ve bunun yalnızca belirli bir titiz idare altında serpilip başarılı olacağını düşünmüş gibi görünüyor." Quesnai "siyasal bedende her insanın kendi durumunu aralıksız olarak iyileştirme yönündeki doğal çabanın, az çok hem tarafgir hem de baskıcı politik ekonominin kötü etkilerini birçok bakımdan önleyip düzeltebilen bir koruma ilkesi olduğunu düşünmemiş gibi görünüyor."[68] Bunun dışında *Ulusların Zenginliği*'nde "siyasi beden" (body politic) ve "siyasal beden" (*political body*) terimleri görünmez. Bunun yerine bir başka imge asıl sahneyi alır: "Halkın büyük bedeni." Bu "büyük beden" eski siyasi bedene benzemez. Smith'in çoğu ifadeyi kullanımı, bunun anlamını belirsiz bırakır, fakat "halkın büyük beden"inin "halkın bütün beden"ine emek veren alt-kesim [*sub-group*] olduğu anlaşılacaktır. Smith, iş bölümünün beraberinde getirdiği mutsuzluğu ana hatlarıyla belirttikten sonra, "bunun her gelişmiş ve uygar toplumda çalışan yoksulun, yani halkın büyük bedeninin kaçınılmaz olarak içerisine düştüğü durum olduğu" yorumunda bulunur." Alt-kesim bu nedenle

[66] Rousseau, *Oeuvres Complètes, III*, s. 373, 380 (*Social Contract*, s. 186, 193); ayrıca bakınız *Oeuvres Complètes, III*, s. 374, 396 (*Social Contract*, s. 188, 209).

[67] Jean Jacques Rousseau, *Oeuvres Complètes, IV*, s. 249. Barbara Foxley'e ait bunun bir İngilizce çevirisi "toplumsal bedeni" "topluluk" olarak yorumlar. Bakınız *Émile* (London: Dent & Sons, 1966), s. 7. [Emile, Çev.: Yaşar Avunç, İş Bankası Yayınları].

[68] Smith, *Wealth of Nations*, ss. 604, 605, 606, 674. [Milletlerin Zenginliği, Çev.: Haldun Derin, İş Bankası Yayınları].

diğer taraftan işçi sınıfı olarak bilinecek şeydir. "Halkın bütün bedeni", aksine genel olarak "toplum"a göndermede bulunur.[69]

"Toplumsal beden" ve "halkın bedeni" dönemin iki büyük devrimi nezdinde de merkezidir. *The Federalist Papers*'ın 39. Bölümünde Madison, cumhuriyeti şu şekilde tanımlar:

> [Cumhuriyet] bütün erklerini doğrudan ya da dolaylı bir şekilde halkın büyük bedeninden alan bir idaredir ve görevlerini sınırlı bir süre ya da ömür boyu memnuniyetle yerine getiren kişiler tarafından yönetilir. Böyle bir yönetimin küçük bir kesim ya da onun ayrıcalıklı bir sınıfından değil, toplumun büyük bedeninden çıkması *elzemdir*.[70]

Benzer şekilde Fransa'da önde gelen devrimciler, toplum ve halkla ilgili savlarını bedensel söylemin sicilinden alınmış terimlerle tasarlamışlardır. Abbé Sieyès'in ünlü Üçüncü Zümre tanımı, bu grup şimdiye kadar hiçbir şey olmamış fakat her şey olması gerekiyormuş gibi, tüm yurttaşların toplumsal bedeninin yeni dili temelinde geliştirilir. Sieyès, "siyasal bir toplum, bedenin "halkın büyük bedeninden" ya da "yurttaşların bütün bedeninden" farksız olduğu, ortakların bütün bedeninden başka bir şey olamaz" diye iddia eder. Ve bu Üçüncü Zümre daha doğrusu ulus, "yurttaşların tümünü *tek* bir toplumsal beden yapmaktan başka bir şey istemez".[71] Bu birleşmenin mantığı Sieyès'in temsile ilişkin açıklamasında kendi sınırlarını zorlar. Nitekim Sieyès, en çok bu nedenle yaygın bir şekilde tanınır. Sieyès'e göre Üçüncü Zümre, bütün ulus, bölünemez bir bedendir. Büyük yurttaş bedeni ile Millet Meclisinin bedenini birleştiren süreç temsildir: "Milletvekili

---

[69] Smith, *Wealth of Nations*, s. 782. Smith başka bir yerde (s. 492) "büyük işçi bedeninden" bahseder. Daha genel anlamda "halkın büyük bedeni" üzerine bakınız *Wealth of Nations*, s. 11, 14, 99, 166, 173, 493, 494, 508, 523, 524, 533, 535, 538, 586, 617, 618, 649, 684, 696, 697, 705, 765, 781, 784, 786, 787, 789, 792, 798, 804, 813, 821, 823, 835, 844, 881, 947. "Halkın bütün bedeni" üzerine bakınız s. 96, 281, 508, 509, 517, 681, 693, 696, 785, 786, 787, 813.

[70] James Madison, Alexander Hamilton and John Jay, *The Federalist Papers* (1788), No. 39 (Harmondsworth: Penguin, 1987), s. 255.

[71] Emmanuel Joseph Sieyès, *What is the Third Estate?* (1789), çev. M. Blondel (London: Pall Mall Press, 1963), s. 79, 83, 109, 123, 135, 165–6 [Üçüncü Sınıf Nedir? Çev.: İsmet Birkan, İmge Kitabevi]; Sieyès, *Deliberations to be Taken in the Assemblies of the Bailiwicks* (1789), Murray Forsyth (ed.) *Reason and Revolution in the Political Thought of the Abbé Sieyès* (New York: Leicester University Press, 1987), s. 81.

Meclisin bedeninin ve sayesinde kanunlaştırıldığı Ulusun bedeninin üyesidir." Antoine de Baeque'nün de işaret ettiği gibi, Sieyès burada monarşinin ikili hükümran bedenini (kralın sembolik bedeni/maddi bedeni) anımsatan bedensel bir ikilemeyi tanımlar.[72] Temsil bu nedenle sembolik bir toplumsal bedenin gerçek bir kurumsal beden içerisindeki; halkın sonsuz hükümran bedeninin, temsilin organik bir şekilde Millet Meclisi'nin gerçek bedenini ulusun sembolik bedenine bağladığı aktif toplu bir beden içerisindeki izdüşümüdür. İkili bedensel süreklilik bize, ulusal egemenliğin yalnızca kraliyet egemenliğini model almasını değil, fakat Millet Meclisi'nin kralın bedeniyle çekişme halinde, sürekli olarak politikleşen bir beden olduğunu da hatırlatır. Bunun gibi argümanlarla birlikte, *Bildirgenin* 1793 versiyonunun 39. Bölümü toplumsal bedenin savunulması gereken yeni bir kendilik olduğuna açıklık getirirken, *Declaration of the Rights of Man and Citizen* (1789) [Yurttaş ve İnsan Hakları Bildirgesi], "aralıksız olarak Toplumsal bedenin bütün mensuplarının" yerini alacak bir döküman olarak sunuluyordu: "Her ne zaman toplumsal bedenin mensuplarından bir tek üye bastırılsa, toplumsal bedenin bastırılması söz konusudur. Her ne zaman toplumsal beden bastırılsa, her bir mensubun bastırılması söz konusudur."[73] Devrimciler kendilerini tek bir bedende birleşmiş siyasal bir topluluk olarak sunarak, devlet-beden imgesini reddetmek bir yana, onu bir rejimden bir diğerine geçişi kolaylaştırmaya yardımcı olması için *yeniden ele aldılar*: "Kralın bedeni"nden "yurttaşların bedeni"ne -yani "toplumsal beden"e- yöneldiler. Belki de Fransız Devrimi'nin "toplumsal" yanı her şeyden çok budur. Böylece tarihsel olarak Fransız Devrimi canlı bir bedensel metaforun inceden inceye işlenmesinden daha çok, kralda cisimleşen egemenlik biçiminin yenilgisi olarak düşünülmesine rağmen, beden metaforları aslında devrimci imgelemi tıka basa doldurur. Bu, metaforun monarşik devlet iktidarı temsilinin niteliği olduğu yönündeki yaygın varsayımın ortasında kaybedilen bir gerçektir.

[72] Baecque, *Body Politic*, s. 95–102.

[73] "Halkın bedeni" fikri, gerçekleşen demokratik dönüşümleri savunan daha sonraki metinler açısından da önemliydi –bakınız örneğin Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (1835–40), çev. George Lawrence (New York: Fontana, 1968), s. 10, 11, 70, 867, 889, 905. [Amerika'da Demokrasi, Çev.: İhsan Sezal, Fatoş Dilber, Yetkin Yayınları].

Bu gelişmenin bir önemli boyutu da "halk"ın değişen doğasıydı. Bu yeni *beden* yalnızca yurttaşları değil, aynı zamanda ilk defa daha alt zümreleri de layıkıyla içine alan bir terimdi. "Halk", bir toplumun tamamen bütün üyelerinden ibaretmiş gibi düşünülmeye başlanıyordu: Toplumsal olanın yokluk çeken çokluğu içerdiği düşünülüyordu.[74] Bu, Smith'in "halkın büyük bedeni" tanımının ve Sieyès'in Üçüncü Zümre tanımının, kendi emek ve sanayi anlayışlarının önemine dayalı ekonomik tanımlar olmasının nedenini kısmen açıklar. "Toplum" çalışan kitleye -yani işçi sınıfına- bir yer bulmak ve onu yığının dibindeki acınacak nesnelerden çok, toplumsal bedenin etkin üyelerinden meydana geliyormuş gibi kavramsallaştırmak zorunda olduğunu keşfetti." Aslında toplumsal beden imgesi, çokluğu bir halka dönüştürmeye yardımcı olmuştur. Bu neden olmak zorundaydı? Kralın kafasını kestikten sonra (kelimenin tam anlamıyla ya da sembolik olarak) yönetici sınıf, "halk" egemenliğini benimsemenin (bu aşamada zor bela "halk" olarak tanımlanabilse de) toplumsal düzeni oluşturup oluşturmayacağı konusunda kaygılandı. Bu maksatla eski ve feodal siyasi topluluk fikri sürdürüldü, fakat giderek hegemonik burjuva yönetim biçimi bağlamında yeniden değerlendirildi. Toplumsal beden kavramı böylece köklerini aldığı "siyasi topluluğun" ve (Smith ile Sieyès'in üretken emek açıklamasının kast ettiği) "ekonomik" yaşamın giderek artan ciddi etki alanının izlerini taşımaya başlar. Bir yandan devlet ile ekonomi arasında ne politik ne de ekonomik olan bir dizi kuruma göndermede bulunan aracı bir mekanizma olarak hareket eder gibi görünürken, diğer yandan da genel olarak toplumla ilgili gibi görünür ve bu yüzden korunması gereken bir şey olur.

Bu şekilde yeni bir toplumsal beden tahayyül etmenin önemi hafife alınmamalıdır. "Halkın siyasi topluluğa entegre edilmesi gerektiğini söylemek, organikçilik hakkında onikinci yüzyılda Salisburyli John'un çalışmasında bulunduğundan daha fazla sofistikasyonu gerektirmediği yönünde bir fikir"[75] gibi görünebilir, fakat bu, politik

[74] Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking Press, 1965), s. 69–86. [Devrim Üzerine, Çev.: Onur Kara, İletişim Yayınları].

[75] Yorum Gunn'un *Beyond Libert and Property* eserindendir, fakat fikre birçok başka çalışmada rastlanabilir.

panoramadaki söz konusu yeni bedenin ortaya çıkışının önemini gözden kaçırmaktır. Rousseau, Smith ve cumhuriyetçiler ortaya çıkan şeyin kralın bedeninden halkın bedenine bir geçiş ve neticede, egemenliğin toplumun daha geniş bedeni içerisinde çözülmesi olduğunu değişik şekillerde açıklıyorlardı. Bu anlamda *corpus politicum* teolojisinden ondokuzuncu ve yirminci yüzyılın sosyo-biyolojisine geçişi tamamlama bakımından bu düşünürler önemliydiler. Egemenlik bir defa hükümdarın bedeninden devletin bedenine taşındığında, artık halkın bedenine de taşınmıştır. *Corpus politicum*'u meydana getiren *corpus politicum* nosyonu bir defa politikleştirildikten sonra şimdi de toplumsallaştırıldı: Söz konusu *beden* toplumun kendisi oldu.[76] Şimdi egemenliği cisimleştiren tüm yurttaşlardı. Kralın iki bedeni doktrininden yararlandıktan sonra geç onsekizinci yüzyılda gerçekleşen şeyin, siyasi beden metaforunun sonu değil, devri olduğu söylenebilir. Metafor bir başka biçimde yaşamaya devam ediyor: Hükümran beden öldü, yaşasın hükümran beden.

Kirli Bedenler

Önceki kısımdaki savın herhangi bir esası varsa, siyasi beden metaforunun politik imgelemden yok oluşuyla ilgili yaygın iddiaların gündeme getirilmesi gerekir. Dahası, faşizmin yalnızca beden metaforuyla alakalı "modern-öncesi" ve "demokrasi-öncesi" fikirlerin yeniden canlanması olduğunu varsayan her türlü okuma da gündeme getirilmelidir. Bu kısımda öncelikle faşist politik imgelem açısından beden fikrinin önemini ayrıntılı açıklayacağım –bu daha sonra söz konusu fikirdeki daha genel tehlikeleri didiklememi sağlayacaktır.

"Mekanik" toplum anlayışlarına karşı faşizm, modernliği organik toplumun yitimi olarak tanımlayarak ve devleti yaşayan bir organizma olarak tanımlama mantığını takip ederek, siyasi beden fikrini toptan

[76] Bakınız Michel Foucault, "Body/Power" (1975) *Power/Knowledge* içerisinde s. 55. Bryan S. Turner, *Max Weber: From History to Modernity* (London: Routledge, 1992), s. 158 çalışmasında siyasal iktidarın tarihsel gelişiminin, egemenin kutsal bedeni ile yurttaşların egemen bedeni arasındaki salınım bakımından kavramsallaştırılabileceğini öne sürer. Bu doğrudur ancak, devletin bedeninin hem tarihsel hem de kavramsal olarak aracı rolünü yerine getirdiği boyutu ihmal eder.

benimser. Örneğin Filippo Marinetti İtalyan halkını "mükemmel bir pehlivan" olarak tasvir eder. Robert Brasillach Fransız ulusunun birliğini bir spor takımının birliğiyle karşılaştırır, Alfred Baeumlar Alman *Kavminin* kolektif bedenini politik bir takım olarak düşünür ve Oswald Mosley faşist sistemi "bir insan bedeni gibi organize olmuş bir devlet" olarak tanımlar.[77] Bu görüşten hareketle faşizm, halkın bedeninden yeni bir düzen kurmanın bir aracı olarak "korporatizm" ve dolayısıyla "çözülme" siyasetini -yani bedensel içerme doktrinini- gerçekleştirmeyi amaçlar. Faşizm, güya liberalizm ve komünizmin "mekanikçi" doktrinlerinin beraberinde getirdiği dejenere hastalığın üstesinden gelinmesiyle "yaşamı" toplumsal bedene yerleştirerek, ulusun erkekleşmesi yoluyla onun savunmasını ve gençleşmesini amaç edinir. Bu bir yandan, siyasi bedenle ilgili modern-öncesi fikirlerin (liderin bedeni üzerine saplantıların canlanması gibi) başlıca özelliklerine bir geri dönüş gibi görünür. Egemen iktidarın yeni cisimleşmesi olarak lider, liberal devletin daha evvelki "yüzsüz" varlığına tüzel kişilik kazandırma ve kişileştirme şansı verir gibi görünür. Liderliğin sağlığı ve erkekliği (çoğu faşist liderin erkeksi bedenin kendi ideolojik klişelerine uymakta başarısız olduğu gerçeğine bakılmaksızın) bu bağlamda müthiş önem kazanır. Öte yandan, buradaki argümana daha uygun bir şey de faşist terör kampanyalarının, halk düşmanının ortadan kaldırılması gereken bir asalak ya da atık olarak düşünüldüğü siyasi beden imgesini meydana çıkarmasıdır.

Siyasi bedenin, imhayı gerektiren hastalıklar içerebileceği fikrinin elbette uzunca kökleri vardır; bu fikir, örneğin, hem Starkey hem de Hobbes'un çalışmasında vardır.[78] Bununla birlikte Sieyès'in

[77] Mark Neocleous, *Fascism* (Buckingham: Open University Press, 1997), s. 83.

[78] Pole ve Lupset *Dialogue*'un Üçüncü Bölümünde (s. 78-88) siyasi bedendeki meselelere odaklanarak, çürümenin nedenlerini tüketim ("büyük bir kırılganlık", "siyasi bedenin dört başı mamur durumu sürdürecek ... bir halkın eksikliği"), (bedenin hantal, takatsiz ve yavaş" olduğu) ödem, (bedenin bazı kısımlarının "hiçbir kâr ya da zevk olmaksızın ... gitgide hareketli ve sallantılı olduğu) sarsaklık, (beden parçalarının birlikte çalışamadığı ve "ayrı ayrı parçalara ayrıldığı", diğer kısımlarla karşılaştırıldığında bazı kısımların orantısızlığı, zayıflığı) olarak veba, (insanların "hiçbir doğru akıl yönetimi ya da düzeni olmaksızın fikirleriyle ilgili" hiçbir şey yapmadığı) cinnet ve ("aylak aç gözlülüğü" ile karşılaştırılan) gut hastalığı olarak teşhis eder. Benzer biçimde Hobbes *Leviathan*'ın 29. Bölümünde bir devleti zayıflatan şeylere değindiğinde, tam bir organik hareket serbestliği benzerliğini kabul eder: (Tıpkı

yurttaşların toplumsal bedenine dair açıklaması, hastalık ve yozlaşma temalarını burjuva devrimci bir mecaza dönüştürerek, ayrıcalığa saldırmak için organik analojiyi kullanır. Ayrıcalıklı sınıf "bazı talihsiz insanların çiğ etini yiyen korkunç bir hastalık", "hasta bir adamın bedenindeki habis bir tümör" gibidir.[79] Bu tür argümanlar, devletin bedeninde ortaya çıkabilecek bütün hastalıkları biyolojikleştirmekle, patoloji alanında siyasal ile doğal bedenler arasında benzeşmeler olduğunu varsayar. Siyasi beden tamamlanmış (bireysel, bütün ve dengeli) bir bedenden ziyade, bir sorunsal olarak ve hatta hastalıklı beden olarak düşünülmeye başlar. Faşizm, sorunsal ve karşıt öğeleri tanımlamada tıbbi ve biyolojik terminolojiyi kullanarak bu tür fikirlerden istifade eder. Yahudiler, Naziler tarafından "başka insanların bedenindeki parazitler" olarak resmedilirken, Yahudilerin yanı sıra Komünistler ve çingeneler gibi düşmanlar da farklı biçimlerde habis, verem, bir frengi, kanser, tümör, veba ya da ur biçimi olarak betimleniyordu.[80] Goebbels'in sözleriyle komünizm "yakıp yok edilmesi gereken bir tümördü." Alman ırksal mevzuatının biyolojik bir temelde 1935 Nuremberg kanunlarıyla formülleştirilmesi neticesinde Nazizmin düşmanları tıbbileştirildi. Böylece Naziler bunun "yalnızca bir ilke sorunu değil; fakat en azından Varşova açısından hijyenik bir zorunluluk olduğu"na dayanarak Varşova sokaklarında Almanlar için ayrı bir kısmın kurulmasını meşrulaştırdı. Salgın hastalık tehlikelerini gözetmek için zorunlu bir önlem olarak Lodz'da bir Yahudi gettosunun kurulması meşrulaştırıldı. Yahudilerin "hastalıklı bir ırk" ve Alman ulusunun bedenindeki "somutlaşmış hastalık" olduğu fikri,

---

akciğer zarına giren kan gibi paranın da birkaç elde toplandığı) "Satılcan", (para toplamanın zorluğu) "Sıtma", (fitneci literatürü ima eden tuhaf bir terim) "Kuduz Hastalığı" ve (doğal bir insanın bağırsaklarındaki kurtlar gibi") çok sayıda şirketin varlığı. Hobbes'un biyolojik terimlerle tanımlanan hazır cevapları vardır. Örneğin "karma monarşi" ciddi bir düzensizliktir: "Bir devletteki bu kusuru doğal vücudun tam olarak hangi hastalığına benzetilebileceğini bilmiyorum. Fakat, yan tarafından, kendine ait bir kafası, kollar, göğsü ve karnı olan bir başka adamın çıktığı bir adam gördüm; eğer bu adamın, diğer yanından bir başka adam daha çıksaydı, benzetme o zaman tam olurdu."

[79] Sieyès, *What is the Third Estate?*, s. 164, 174.

[80] Bakınız örneğin Adolf Hitler, *Mein Kampf* (1925) (Boston: Houghton Mifflin Co., 1943), s. 302, 304–5; Hitler, 'The mission of the Nazi Movement' (Speech to the People's Court, 26 February 1924), Roger Griffin (ed.) *Fascism* (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 116; Hammer Press, 'Nazism's world crusade against the Jews' (1937), Griffin (ed.) *Fascism*, s. 146.

neredeyse hiç ayrı olmadıklarının söylenebileceği, politik ve tıbbi söylemin arasında alabildiğine gidip gelmesi demekti. "Irksal temizlik" terimi bundan dolayıydı. Böylece "kansere karşı Nazi savaşı" yalnızca hastalığın kendisini hedeflemedi, fakat aynı zamanda kanser araştırmasının dili ve kullanımlarındaki hemen göze çarpan ve çarpmayan değişikliklere de olanak tanıdı. 1941 yılına ait bir Nazi tıp metninin de ifade ettiği gibi: "Halkımız arasındaki Yahudilerde örneklendiği gibi, toplumsal parazit fikri de, birçok durumda sembolik olarak insan bedeninde görülebilir. Gönenci belli bir organla çatışmaya, bedende bir uyumsuzluk, bir hastalığa dayalı bedendeki canlı yabancı bakteri –bu, halkın bedeninde Yahudilerin oynadığı rolle benzer değil midir?" Diğer taraftan, tıbbi betimlemeler ırksal ve politik sakıncalıları insanlıktan çıkarmada kullanılırken, kanser hücreleri de bazen Bolşevikler, anarşistler, asalaklar, kaos isyankârları ve çıkarıcıları olarak betimlemiyordu. Gerçek bedenlerde doğan tümörler ise "bedenin diğer hücre ırklarından ayrı yeni ırk hücreleri" olarak tanımlanıyordu.[81]

İtalya'da Marinetti, komünizmi "insanlığı daima heba eden bürokratik kanserin hiddeti", "kendilerini hasta bir halkın efendilerine çeviren toplumcu Bolşevik doktorlar"ın savunduğu bir kanser olarak tanımlamıştır. Faşist proje "anavatanın bedeninin her parçasını savunmayı" amaçlar. Bu "bütün ideolojileri budamak" demektir.[82] Kamu güvenliği önlemleri açıkça "toplumsal temizlik" ve "ulusal korunma" olarak sunulurken, Mussolini artan bir şekilde yönetim sanatını devleti "parazit süslerden" kurtarmak üzere tasarlanmış bir "tıp" sanatı olarak betimlemeye başlıyordu: "Tıpkı bir doktorun hastalık bulaştıran birisini dolaşımdan kaldırması gibi biz de [tehlikeli] bireyleri ortadan kaldırıyoruz."[83] Bu tür yorumlar, birazcık taşkın olanların ya da karşı koyanların hintyağıyla tazyikli sulanması

[81] Robert N. Proctor, *Racial Hygiene: Medicine Under the Nazis* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), s. 194–202; *The Nazi War on Cancer* (Princeton, NJ: Princeton University Press,1999), s. 46–7, 291.

[82] F.T. Marinetti, 'Beyond communism' (1920), *Selected Writings*, ed. R.W. Flint (London: Secker and Warburg, 1972), s. 148–57.

[83] Benito Mussolini, 'Address to the Chamber of Deputies, 26 May 1927' (the 'Ascension Day Speech'), David G. Horn, *Social Bodies: Science, Reproduction, and Modernity*'den alıntı (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), s. 46, ayrıca s. 23; Mussolini, 'Fascism's myth' (the 'Naples Speech') Griffin (ed.) *Fascism*, s. 44.

gibi bazı öldürücü olmayan, fakat standart faşist pratiklerini yeniden düşünmemizi sağlar. Luisa Passerini, sıradan sivillerin bazen bütün köylerin tazyikle yağlanması gibi "hintyağı deneyimleri"nden bazılarını anlattıktan sonra şuna işaret eder:

> Hintyağı ritüeli, toplumsal ve fiziksel beden arasındaki koşutluktan yararlandı. Eğer insan bedeni özellikle toplumsal sistemin sembolleştirilmesine yardım ettiyse (ki böylece onun üzerindeki kontrol toplumsal denetimin bir ifadesi olarak kabul edilebilir) bu, iki bedenle alakalı sembolik kodların birbiri üzerinde önemli bir etkiye sahip oldukları için mümkün olmuştur. Faşist şiddet yasaklı bedensel bir işlevi istismar ederek, yeni düzeni kurmak için keşmekeşi kışkırtan, toplumsal bedenin bireysel insan bedeniyle fiziksel birleşimi yoluyla derin bir etki bırakan asırlık bir ritüeli yeniden canlandırdı.[84]

Faşizm kitabımda tartıştığım gibi, frengi kavramı faşist ideolojide önemli bir rol oynar, çünkü kolektif olanın tehlikesinin yanı sıra, düşman şahıslarla cinsel temasın beraberinde getirdiği bireysel fiziksel yozlaşmayı da ifade eder. Frengi kişide *olan* bir şey değil, fakat ya kasten *verili* bir koşul ya da düşman istihbaratının bir işlevidir. Bu tıbbi-politik terminoloji faşist söylemin merkezinde kalmıştır.

Bu tür fikirlerin tarihsel sonucu, toplumsal temizlik kılıfı altında soykırımdır: siyasi beden, kendi atık maddelerini dışarı atarak ve yabancı öğelerin her türlü ihlal tehdidini önleyerek kendi kendisini rahatlatır. Beden imgesi faşizm için, karışık bir toplumu "iyileştirmek", "arındırmak" ve "dinçleştirmek" üzere malum sert devlet pratiklerinin temelini oluşturdu. Lacoue-Labarthe ve Nancy'nin toplumsal bedenin çılgınca yeniden temellendirilmesi ve Lefort'un totaliter toplumların "hummalı" yanı olarak betimlediği şeyin temellerini sağlayan politik imgelemdeki işte bu bedensel temadır. "Halkın düşmanı bir parazit ya da yok edilmesi gereken bir atık olarak düşünülür ... Halk düşmanlarının takibi, ideal bir toplumsal hastalıktan korunma adına gerçekleştirilir ... Söz konusu olan daima bedenin bütünlüğüdür. Beden kendi atık maddelerini dışarı atarak, kendi kendisini rahatlatmak zorundaymış gibidir."[85]

---

[84] Luisa Passerini, *Fascism in Popular Memory: The Cultural Experience of the Turin Working Class*, trans. Robert Lumley and Jude Bloomfield (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 99, 223.

[85] Lefort, *Political Forms of Modern Society*, s. 298.

Fakat bu tür bir faşizm okumasında (hepsi beden fikrini bu amaçla harekete geçirme eğiliminde olan diğer çağdaş otoriter gruplar)[86] açıkçası kat edilen çok yol olmasına karşın; faşizmi güya burjuva demokrasisinin terk ettiği politik bir metaforun canlanması olarak sunmak, burjuva demokratik ve faşist düşünme biçimleri arasında epey kategorik fark olduğunu varsaymaktır. Bu okuma, faşizmin yalnızca *modern-öncesi* bir fikri *yeniden canlandırdığını* varsayar. Bununla birlikte burjuva demokrasisinin doğuşunu hükümran bedenin terk edilmesinden ziyade onun *yeni bir biçimi* olarak yeniden düşünmek, toplumsal beden, onun "hastalıkları" ve "atık ürünler"le ilgili faşist ve faşist olmayan politik imgelemler arasında fevkalade bir tutarlılık olduğunu fark etmemizi sağlar. İçerisinden faşizmin geliştiği modernliğin diyalektiğiyle eninde sonunda faşist olmayan ideolojinin bazı uzantılarıyla ortaklaşa kullandığı *devletçi politik tahayyül* içerisinde kökleşmiş bir tutarlılıktır bu. Dolayısıyla burjuva sınıfın nihai zaferiyle birlikte tıbbi-politik söylemin açıkçası en çok, hem burjuva demokrasisi hem de faşizm tarafından bölüşülen, başka tür politik düşmanlara karşı kullanıldığını görüyoruz: Komünizm ve aynı zamanda komünist dönüşümün faili işçi sınıfı. Bu diyalektiğin ürettiği politik pratikler, devlet erki uygulamasının temeli oldu ve onun bir parçası olarak kaldı.

Corrigan ve Sayer, İngiliz devletinin oluşumuna dair açıklamalarında, bu dönemde devlet formasyonu olan ulusal ilerleme sistemini harekete geçiren üç büyük "fikri" -"istatistik fikri", "eğitim fikri" ve çok daha ikincil gördükleri "sağlık fikri"- değerlendirir.[87] Buradaki sav bakımından, bunlardan sonuncusu can alıcıdır; zira toplumsal bedenin devlet tarafından idare edilmesi gereken bir şey olduğu fikrini pekiştirmeye yardım etmiştir. Endüstriyel toplumun toplumsal

[86] Chetan Bhatt, Hintli milliyetçiler açısından Hindistan'ın istilasının nasıl "kirlenme" olarak düşünüldüğünden, söylemlerinde kanser mecazının nasıl yer aldığından ve toplumsal bedenin "özgürleşmesinin" ne boyutta içinden çıkılmaz şekilde onun "arıtılmasıyla" bağlantılandırıldığından söz eder. Chetan Bhatt, *Liberation and Purity: Race, New Religious Movements and the Ethics of Postmodernity* (London: UCL Press, 1997), s. 70, 159, 206–11; *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths* (Oxford: Berg, 2001), s. 114, 129–30, 143.

[87] Philip Corrigan and Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (Oxford: Blackwell, 1985), s. 129.

düzeninin sayısız problemlerini gözlemleyip anlamada kaçınılmaz bir başvuru noktası haline gelen bulaşıcı hastalık, miyasma ve kir kanılarından örnek bulunabilir. "Bulaşıcı hastalık" gibi biyolojik terimler asla yalnızca biyolojik değildir ve anlaşılan "kir" gibi zararsız terimler asla göründükleri gibi zararsız değildir. Örneğin "bulaşıcı hastalık" kategorisi 1830'lar ve 1840'larda tıbbi bir kategorinin yanı sıra, politik bir kategori olarak da biçimlendiriliyordu, zira tıbbi kategoriye "toplumsal sorun" -politik yoksulluk sorunu- şırınga edilmişti.[88] Bu önemli ölçüde yoksulluğun bulaşıcı hastalıkla bağlantılandırıldığı ve yoksulun toplumsal bedene kir ve hastalık yayan olarak görüldüğü bir dönemdi. Bir başka yerde tartıştığım gibi, toplumsal sorunun ortaya çıkış dönemi aynı zamanda kirlilik ve ahlaksızlık dalgası metaforlarının toplumsal düşüncede standart ifade biçimi olduğu ve toplumsal bedenin hijyenik durumunun, eleştirmenlerin kafasında ön planda olduğu bir dönemdi. Aşağı sınıf, kısmen tehlikeli olarak düşünülüyordu çünkü, bizzat varlığıyla hemen üzerindeki sınıflara hastalık bulaştırmaya hizmet ediyordu.[89] Örneğin John Stuart Mill, temizlik sevgisi görgüsünden muzdarip işçi sınıfının aslında kire düşkün olduğunu düşündü ve kir, Chadwick'in *Büyük Britanya'nın Çalışan Nüfusunun Hijyenik Koşulu üzerine Rapor*'unun [Report on Sanitary Condition of the Labouring Population of Great Britain] (1842) ana temasıydı. Chadwick'in asıl kaygısı sokaklardaki açık fosseptikler, çöp ve pislik, nehirde akan pislik ve kir tabakası ve özellikle bunlardan yayılan "miyasma" idi. Diğer yazarlar açısından ise asıl mesele, çürüyen maddenin yarattığı miyasmadan daha zehirli olan daha aşağı zümrelerin -Chadwick onları "insan miyasmaları" olarak adlandırır- saldığı efluviyum* idi. Chadwick bir reformcunun dediklerinden beğeniyle bahseder: "Atmosferin canlı tarafından

[88] Sosyoloji ancak toplumsal sorun ifade edildiğinde ortaya çıktığı için, bir disiplin olarak en başta bir biyolojizm biçimi olması şaşırtıcı değildir. Toplumsal beden metaforu bu yüzden Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Auguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim ve Radcliffe-Brown'ın geçerli sosyolojik kuramlarına sinmeye ve hakim olmaya başladı.

[89] Mark Neocleous, The Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power (London: Pluto Press, 2000), s. 84–9. [Toplumsal Düzenin İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi, Çev.: Ahmet Bekmen, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları].

* Çürüyen cisimlerden çıkan kötü koku (ç.n).

kirletilmesi, tabiatın cansız organik maddeden çıkan efluviyumla aşılanmasından çok daha zarar vericidir."[90] "Hijyenik durum" ve işçi sınıfının koşulları arasındaki benzerlik düşünüldüğünde, "parya", "süprüntü" ve "çerçöp" sözcükleri, hem hijyenik sorununu meydana getiren pislik ve lağım suyu atığını hem de toplumsal problemi oluşturan "insan atığını" belirtmekte kullanılıyordu. Başka bir deyişle, miyasma teorisi yoksulluk sınıfında yoğunlaşan enfeksiyonun insani faillerini vurgulamıştır. Mantık şuydu: Sokaktan pisliği ve (insan) kirliliğini temizleme görevi, toplumsal bedenden kiri temizleme göreviydi; toplumsal bedenin fiziksel temizliği onun ahlaki ve toplumsal temizliğinin bir işareti olarak kabul ediliyordu. Victor Hugo'nun "Leviathan'ın bağırsakları"[91] olarak adlandırdığı lağımın ondokuzuncu yüzyılın tehlikeli ahlaki ve maddi koşullarını (bulaşıcı hastalık ve pisliğin hep-mevcut olma ihtimali) ifade etmesi gibi, lağım pisliği ya da atığı ve işçi sınıfı da eşzamanlı bir şekilde hastalığın kaynağı ve bütün düzenin altüst olması olarak görülebiliyordu. Arınma böylece temel bir politik fenomen olur. İngilizce'de "arınma" aslında fiziksel temizlik edimi anlamına gelir, fakat aynı zamanda arafla bağları dolayısıyla dinsel çağrışımları da vardır. Yine de ondokuzuncu yüzyılda sözcük artan bir şekilde *politik* temizlik edimini ifade etmeye başladı. Fransa'da "*épuration*" * ilk defa 1832'de kolerayla bağlantılı kullanıldı ve daha sonra 1835'de "sakıncalı addedilen toplum mensuplarının imhasını" kast etmede kullanıldı.[92]

Yönetici sınıf, toplumu bir beden olarak düşünerek, toplumsal sorunu hijyen ve temizlik sorunu olarak ifade etmek üzere beraberinde hastalık mefhumunu kullanır. Üstelik düzen problemini toplumsal bedenin ("kamu sağlığı") sağlık sorununa dönüştürmek, ulusal temizlik

[90] Edwin Chadwick, *Report on the Sanitary Condition of the Labouring Population of Great Britain* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1965), s. 371, 375, 409, 413; ve 'The new poor law', *Edinburgh Review*, Sayı. 63, 1836, s. 487–537, s. 498; John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, in *Collected Works, Cilt. X: Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. J.M. Robson (London: Routledge, 1969), s. 394.

[91] Victor Hugo, *Les Misérables* (1862), çev. Charles Wilbour (London: Dent, 1958), s. 531–48. [Sefiller, Çev.: İsmail Yerguz, Oğlak Yayınları].

* [Fr.] Arınma, arıtma (ç.n).

[92] François Delaporte, *Disease and Civilization: The Cholera in Paris, 1832*, çev. Arthur Goldhammer (Cambridge, MA: MIT Press, 1986), s. 52.

ve mutluluk adına işçi sınıfını de-politize etmeye, "reform" sorununu "hijyenik ilerleme"ye dönüştürmeye ve böylece politik ve toplumsal iktidar alanlarına her türlü gerçek işçi sınıfı saldırısını önceden-boşa çıkarmaya yardımcı olmuştur. Tıbbi kategorileri belli toplumsal gruplarla, özellikle bulaşıcı hastalıklara karşı güya en duyarlı kesimlerle bu şekilde yakıştırmanın tarihsel sonucu, toplumsal bedenin kapsamlı bir yönetim ve gözetim sistemine dahil edilmesi oldu. Başka bir deyişle, bir dizi denetleme işleminin tehlikeli olarak telakki edilen toplumsal gruplar üzerinde yürürlüğe konması söz konusuydu. Toplumsal bedenin hem fiili hem de potansiyel illeti ve hastalıklarının tek çaresinin, devletin polis erklerinde olduğu düşünüldü. Ondokuzuncu yüzyıl hijyenik reform hareketleri bu nedenle karışık bir devletin politik imgeleminin parçası olarak görülmelidir. Nitekim devletin nüfus üzerinde yeniden düzenleyici gücüne inancı temsil eden bu imgelem, devletin toplumsal bedene düzen getirmek maksatlı planlı girişiminin bir neticesidir.

Yirminci yüzyılda komünizmin uluslararası gelişimiyle birlikte işçi sınıfını hastalıklı ve tehlikeli bir güç (tehlikeli çünkü hastalıklı) olarak düşünen politik imgelem, uluslararası komünist harekete yeniden odaklandı. Nitekim, burjuva demokratik devletin yirminci yüzyılda komünist hareketi tahayyül ettiği merkezi mecazlardan biri olan tıbbi-politik söyleme burada da rastlanır. Churchill komünizmden "veba ya da tifüsten daha zararlı bir öldürücü hastalık" olarak bahsediyordu:

> Bolşevizm bir siyaset değildir; bir hastalıktır. Politik bir inanç değil; bir vebadır. Vebanın bütün niteliklerini sergiler. Tam anlamıyla apansız patlak verir; tahrip edici ölçüde bulaşıcıdır; insanları bir galeyan cinnetine atar; fevkalade süratli yayılır; can kaybı korkunçtur; bu nedenle bir süre sonra diğer öldürücü hastalıklar gibi hastalık kendi kendini yiyip bitirir.[93]

Amerika'da Truman'ın adalet bakanı J. Howard McGrath, her komünistin "yanında toplumun ölüm mikroplarını taşıdığını" iddia ederken, senatör ve başkan yardımcısı Hubert Humphrey Çinli komünistleri "bir veba – bir epidemi" olarak tasvir etmiştir. Reagan'a göre

[93] Churchill, *Illustrated Sunday Herald*, 25 Ocak 1920, and *The Times*, 10 Kasım 1920; ayrıca *Collected Speeches*, Cilt. 3, s. 2798, Alıntı, Fraser J. Harbutt, *The Iron Curtain: Churchill, America, and the Origins of the Cold War* (Oxford: Oxford University Press, 1986), s. 25–7.

komünizm domuz uyuzu gibidir.[94] J. Edgar Hoover'ın "komünizmin çamurlu atıkları" olarak adlandırdığı saplantısı daha geniş çaplı kirli beden saplantısıyla bağlantılıydı. Joel Kovel, Hoover'ın görüşünü şöyle özetler:

> Amerikalı olan temiz ve masumdur; yabancı ya da Komünist olan siyasi bedene "çamurlu atıkların" girmesidir. Bu kaygı, "nefret uyandırıcı dürtüler"den doğrudan "kirin" kendisine ve onun bedenin içerisinden ve dışarısından geçişine odaklı yayıldı. [FBI]ın şefi "çamurlu atıklar"ın ihlalinden hem kendi bedenini hem de toplumsal bedeni savunmakla zihnini meşgul eden bir adam haline geldi. Hoover'ın bütün ideolojik kaygıları, -masumları güvende tutma, Amerika'yı yabancılardan koruma, Komünizmin "şehvet düşkünlüğü" ve "kirliliği", yıkanmamış ve serkeş radikal öğrenciler ve belki de büyük Amerikan tehdidi, siyah erkek aygırı- kirlenmeye karşı kolektif bedenin savunmaları olarak okunabilir.[95]

George Kennan gibi ABD soğuk savaş politikasının arkasındaki etkili şahıslar benzer türde fikirler ifade etti. Kennan'ın soğuk savaşın en etkili iki dokümanı 1946 tarihli "Uzun Telgraf" ve bir yıl sonraki "Sovyet Yönetiminin Kaynakları" makalesi, Sovyetler Birliği'ni "gizlice sokulan hastalığın mikroplarını" ve "kendi çöküşünün tohumlarını kendi içinde taşıyan" "aciz" ve "faydasız" bir ulus olarak ilan eder. Sovyetler Birliği'nin dışında "dünya komünizmi yalnızca hastalıklı dokuda beslenen ölümcül bir parazit gibidir", "toplumumuzun sağlık ve kuvveti" buna karşı en güçlü panzehirdir; "[Sovyetler Birliği'ni] bir doktorun asi ve iflah olmaz bireyleri tetkik etmesini ... benzer cesaret, bağımsızlık [ve] tarafsızlıkla incelemeliyiz."[96] Bu görüş tıpkı faşizmin yaptığı gibi dünya komünizmi görüşünü tıbbileştirir ve politik tutumun yerini bir cerrahın hassaslığını izleyen bilimsel

---

[94] McGrath and Humphrey cited in Joel Kovel, *Red Hunting in the Promised Land: Anticommunism and the Making of America* (London: Cassell, 1997), s. 140, 186; Reagan, *Where's the Rest of Me?*, s. 164.

[95] Kovel, *Red Hunting in the Promised Land*, s. 99.

[96] George Kennan, 'The long telegram', Thomas H. Etzold and John Lewis Gaddis (eds) *Containment: Documents on American Policy and Strategy, 1945–1950* (New York: Columbia University Press, 1978), s. 50–63; X [George Kennan], 'The sources of Soviet conduct', *Foreign Affairs*, Sayı. 25, No. 4, 1947, s. 566–82; 'Totalitarianism in the modern world' (1953), Heinz Lubasz (ed.) *The Development of the Modern State* (New York: Macmillan, 1964), s. 112–13.

değerlendirmenin soğukkanlı tarafsızlığının aldığını ileri sürer. Ve elbette cerrahlar kestiğinde, bunu minimal ve klinik bir şekilde yaparlar. Cerrahın bıçağı vizyonu, komünist bir gırtlağı kesen acımasız bıçak imgesinden ziyade, anormalliği sağlıksız bir bedenden kesen daha uygar bir cerrah neşteri imgesini akla getirir.[97]

Kennan'ınki gibi savların tarihsel sonucu "kıskaca alma" siyaseti oldu ve buradaki tartışmayla ilişkisi bakımından bunun ne anlama geldiğini durup düşünmeye değer. Beden her türlü sınırlanmış sistemin yerine geçebilen bir modeldir, onun sınırları tehdit altında veya güvencesiz olan uzamları temsil etme eğilimindedir. Bedensel delikler bu suretle toplumsal birimlere giriş ya da çıkış noktalarını temsil etmeye başlar. Bedenin deliklerindeki genel çıkar, kolaylıkla kaçış yolları ve istilaları olarak görülmeye başlayan, toplumsal çıkışlar ve girişlerle kaygı içerisinde türetilir.[98] O halde bir beden olarak düşünülen devlet, tertemiz kapalı bir kendilikten ziyade Mikhail Bakhtin'in betimlediği "grotesk" bedene daha çok benzer. "Bedenin bütün deliklerinin kapalı olduğu" "tamamen hazır, tamamlanmış, tam anlamıyla sınırlı bedenin" aksine, grotesk beden "kapalı, tamamlanmış bir birim değildir; grotesk beden tamamlanmamıştır, içi içine sığmaz, kendi sınırlarını ihlal eder. Vurgu, dış dünyaya açık olan (yani dünyanın sayesinde bedene girdiği ya da ondan doğduğu veya bedenin kendisinin dünyayla buluşmak üzere dışarı çıktığı kısımlar) bedenin bu kısımlarına yapılır."[99]

Bu grotesklik, siyasi bedenin sağlığına tehdit olarak görülen hastalıkların tarihsel olarak dışarıdan kaynaklı gibi göründüğü anlamına gelir. Örneğin onbeşinci yüzyılın sonuna doğru frengi salgının etki alanı tüm Avrupa'da yayıldığında, salgın aslında "yabancı" olarak algılandı. İngilizler, İtalyanlar ve Almanlar ondan Fransız hastalığı

---

[97] Bkz. Glenn D. Hook, 'The nuclearization of language: nuclear allergy as political metaphor', *Journal of Peace Research*, Sayı. 21, No. 3, 1984, s. 259–75, s. 262; Kovel, *Red Hunting in the Promised Land*, s. 46.

[98] Mary Douglas, Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo (London: Ark, 1984), s. 4, 115; Natural Symbols: Explorations in Cosmology (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 98–9.

[99] Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World* (1965), çev. Helene Iswolsky (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1984), s. 26, 320. [Rabelais ve Dünyası, Çev.: Çiçek Öztek, Ayrıntı Yayınları].

("Fransız Frengisi") olarak, Fransızlar *Germanicus** *hastalığı* olarak, Polonyalılar Alman hastalığı olarak, Moskovalılar Polonyalı hastalığı olarak, Flamanlar, Hollandalılar ve kuzey-batı Afrikalılar İspanyol hastalığı olarak bahsettiler. Portekizliler onu "Kastilya hastalığı" olarak adlandırdı, Floransalılar onun Napoli'den geldiğini düşündü, Japonlar onu ya Çinli ya da Portekizli hastalığı olarak yorumladı, Doğu Hindistan halkı ise onun Portekiz'den geldiğini düşündü. 1524 tarihli resmi bir kayıtta, herkesin hastalığın belli bir yabancı yerden çıktığını gösterdiği iki yüzün üzerinde ad yazılıydı.[100] Benzer bir süreç vebada görüldü, Daniel Defoe'nun *A Journal of the Plague Year*'ın giriş paragrafında yazdığı gibi:

> Arta kalan komşularımdan vebanın yeniden Hollanda'ya geri döndüğü yönündeki alışılmış söylemi duyduğumda 1644 yılının Eylül ayıydı; veba orada özellikle Amsterdam ve Rotterdam'da çok şiddetli olduğundan, 1663 yılında bazıları vebanın İtalya'dan, diğerleri Türkiye'deki donanmalarından yurda getirilen bazı mallar arasında doğu Akdeniz ülkelerinden taşındığını söyledi; başkaları ise vebanın Kandiya'dan veya Kıbrıs'tan taşındığını söyledi.[101]

Daha yakın zamanlarda AIDS saldırısı politik imgelemde benzer işlevi gördü: ABD'deki kamu-sağlık memurları ilk önce onun Haiti ve/veya Afrika'dan çıkan bir hastalık olduğunu düşündü, (Fransızlar bazen onu bir Amerikan hastalığı olarak görse de) Avrupalılar onun Afrika'dan geldiğini sandı, Afrikalılar kökenlerinin Avrupa'da olduğunu söyledi, Kuzey Amerika'daki Meksikalı göçmen işçiler onun sadece bir kuzey Amerikalı hastalığı olduğuna inandı, Arnavutluk'taki kamu sağlığı memurlarının aksi yönde yeni virüslerin çoğalmasına katkıda bulunurken, Yunan medyası Arnavut göçmenleri suçladı.[102]

---

* Roma generali (ç.n).

[100] Claude Quétel, *History of Syphilis*, çev. Judith Braddock and Brian Pike (Cambridge: Polity Press, 1990), s. 16; Dorothy Nelkin and Sander S. Gilman, 'Placing blame for devastating disease', *Social Research* 55, 1988, s. 361–79, s. 365; Susan Sontag, *Illness as Metaphor and Aids and its Metaphors* (Harmondsworth: Penguin, 1991), s. 133. [Metafor Olarak Hastalık: AIDS ve Metaforları, Çev.: Osman Akınhay, Agora Kitaplığı].

[101] Daniel Defoe, *A Journal of the Plague Year*, ed. Anthony Burgess (Harmondsworth: Penguin, 1986), s. 23.

[102] Hastings Donnan and Thomas M. Wilson, *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State* (Oxford: Berg, 1999), s. 132; Catherine Waldby, *AIDS and the Body Politic: Biomedicine and*

Susan Sontag, tıbbi terimlerle formüle edilen korkuların çoğunlukla politik kaygılarla harekete geçirildiğini ileri sürmüştür[103]; bu korkular siyasi beden ve dolayısıyla toplumsal düzen üzerindeki etkileri bakımından düşünülürler. "Beden toplumun en etkili metaforu olduğu için, hastalığın yapısal krizin en belirgin metaforu olmasının şaşırtıcı olmadığı" söylenmiştir. Bütün hastalık -metaforik olarak, kelimesi kelimesine, toplumsal ve politik olarak- düzensizliktir.[104] Diğer taraftan düzensizliğin de devlet fikrinin biçimlendirildiği -"veba"dan [*pestilence*] (hıyarcıklı veba), mecazi anlamı "dine, ahlak kurallarına ya da kamu huzuruna zarar verici" (1513) olan "yozlaştırıcı" (*pestilent*) sözcüğü ve "ahlaken tehlikeli ya da zararlı" (1531) anlamında "bulaşıcı" (*pestilential*) sözcüğünün ortaya çıktığı- erken modern düşünce döneminden, yirminci yüzyılda John Rawls gibi analitik liberallere kadar hastalık olarak görülme eğiliminde olduğunu ekleyebiliriz.[105] Düzensizliği hastalık olarak düşünme, tedavi edici bir sanat olarak devlet idaresi görüşünü özendirir: Bu sanatın asıl amacı toplumsal bedeni tehdit edebilecek biyo-politik düşmana karşı onu "bağışık" kılmaktır. ("Bağışık" sözcüğü, tıp ile politik şecere arasında salınan terimlerden biridir: Latince kökenli *in-munus*'dan türeyen fakat, gladyatör birliği gibi yaşam umutlarını tehlikeye atan Roma devlet buyruğundan bir muafiyeti kast eden tıbbi bir terimdir).[106] Dolayısıyla beden imgesi, düzeni birlik ve bütünleşme, kimlik ve uyum, bütünlük ve bölünmezlik biçiminde ifade ettiği için çekici gelse bile, gördüğümüz gibi bu tür bir imge kaçınılmaz olarak grotesk biçime büründüğü için, düzen

---

Sexual Difference (London: Routledge, 1996), s. 104, 142; Nelkin and Gilman, 'Placing blame for devastating disease', s. 364.

[103] Sontag, *Illness and Metaphor*, s. 77. Foucault söz konusu ilişkiyi *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, çev. Richard Howard (London: Tavistock Publications, 1971), s. 202. eserinde tıbbi ve ahlaki kaygılar arasındaki ilişki olarak tanımlar.

[104] Bryan S. Turner, *The Body and Society: Explorations in Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1984), s. 114.

[105] Rawls akılsız bireylerle karşı karşıya kalındığında ne yapılacağını şöyle ifade eder: "Bir veya daha fazla demokratik özgürlüğü reddeden doktrinlerin olması bizzat yaşamın daimi bir gerçekliğidir ya da öyle gibi görünür. Bu -savaş ve *hastalık* gibi- *onları içermeye* dair pratik görevi bize yükler. John Rawls, *Political Pluralism* (New York: Columbia University Pres, 1993), s. 64, vurgular eklenmiştir. Rawls'ın yorumuna dikkatimi çeken David Stevens'a minnettarım.

[106] John McMurtry, *The Cancer Stage of Capitalism* (London: Pluto Press, 1999), s. 100.

daima tehdit altında bir düzen olarak düşünülür. Sınırların ve "ötekilerin" -ülkeye "yabancı" olan ya da "yurttaş olmayanlar"- kontrol altında tutulmasının devlet erki açısından bu kadar önemli olmasının nedeni kısmen bundan ötürüdür. Bunlar dördüncü bölümde ele alacağım meseleler. Buradaki asıl mesele ülkenin, devletin kendi sınırlarını -delikleri ve giriş noktalarını- sızma ve nüfuz etmeden korumaya çalıştığı bedensel terimlerle düşünülmesidir. Derrida'nın da ileri sürdüğü gibi, siyasi beden kendi toprağından dış tehditleri ya da saldırıyı defetmek amacıyla gerekli olabilecek her türlü şiddeti kullanarak kendi birliğini yeniden kurup iç düzenini güvenceye alır.[107]

Ancak bu asla tam bir muvaffakiyete erişemeyen bir görevdir zira, siyasi bedenin bir dereceye kadar "dışa" açılmak zorunda olması groteskliğin bir parçasıdır. İçerisi ve dışarısı arasındaki ayrımın asla net olmaması bedenlerin -politik, toplumsal, doğal- doğasıdır. Dolayısıyla bedene yönelik algılanan tehditler ve saldırılar *dışarıdan* gelir gibi görünse de, bu tehdit ve saldırılar sık sık *içeriden* tehditlerle karıştırılır. Sınır problemi işte budur. Örneğin Madison, Maryland eyaletinin "düşmanın hep kapılarımızda daha doğrusu ülkemizin tam da iç kısımlarında olmasına rağmen ... yıllarca varlığını sürdürdüğünü" iddia eder.[108] Burada düşman, hem kapılarda hem de ülkenin içinde -dışarıda ya da sınırda fakat her halükarda toplumsal beden içerisinde- bir yer işgal eden şeklinde resmedilir.

ABD'nin kıskaca alma politikasında söz konusu olan işte buydu ya da acaba bu mudur? Andrew Ross'un da gösterdiği gibi kıskaca almanın iki farklı anlamı vardır: "Biri toplumsal bedenin *dışındaki* bir tehdittir (karantina içerisinde tecrit edilmesi gereken ve iç bedenden uzak tutulması gereken bir tehdit); kıskaca almanın bir ikinci anlamı, toplumsal bedenin yurtiçi *muhtevalarıdır* (içerilerek ya da "evcilleştirilerek" etkisizleştirilmesi gereken kalabalığa içsel bir tehdit)."[109] Bunun gibi nedenlerden ötürü, toplumsal beden metaforu,

[107] Jacques Derrida, 'Plato's pharmacy', *Dissemination*, çev. Barbara Johnson (London: Athlone Press, 1981), s. 133. [Platon'un Eczanesi, Çev.: Zeynep Direk, Pinhan Yayıncılık].

[108] Madison, Hamilton and Jay, *Federalist Papers*, No. 38, s. 249.

[109] Andrew Ross, 'Containing culture in the cold war', *Cultural Studies*, 1, 1987, s. 328–48, s. 331.

hem teoride hem pratikte "yabancı" ve "ülke içi" alanlar arasında gidip gelen otoriter "milli güvenlik" kinayesine yanaşır.

Burada tartıştığım şeyin içerimi, toplumsal beden nosyonu yoluyla tıbbi terimlerin siyasete dahil edilmesinin tamamen faşist mecazdan uzak olduğudur. Bilakis (mantıksal ve politik olarak) burada çıkan anlam, devleti beden fikri aracılığıyla okuyan bedensel toplumsal düzen modeli ve politik imgelemdir. Hastalık, temizleme, veba vb. kavramlar asla masum değildir. Toplumsal bedenin hastalıklarından bahsetmek olsa olsa karmaşık olan bir şeyin aşırı basitleştirilmesidir; en kötü ihtimalle katliama davetiyedir. Bedensel ve askeri metaforların birleşmesi -"kansere savaş", "bağışıklık sistemi savunma mekanizmaları", "yabancı organizmalar", "savunma" ve "nöbet", "bağışıklık" ve "savunmasızlık"- bedensel mecazlar ile şiddet uygulaması arasındaki derin bağlantıyı gösterir. Toplumsal ya da politik bir fenomeni "kanser" veya "veba" olarak tanımlamak şiddeti körüklemedir, zira mesele yalnızca hastalığı onaylamak değil, fakat *onu siyasal bedenden sürmektir*. Soykırım bu okuma açısından, siyasi bedene sistemli biçimde derlemenin, bir beden olarak toplum imgelemi mantığını kendi doğal sonucuna götürerek devletin bedeninde özel bir düzen biçimini yeniden sağlamanın bir başka çabası olarak düşünülebilir. Devlet erkinin bu tür bir uygulamasından duyulan korkular, aslında devlet bedeni erkinin insan öznelerin bedenlerini şiddetle ezmesinin bir ifadesidir; siyasi beden imgesi burada devletin özünden (onun mutlak iktidarı ve şiddetinden) başka bir şey ortaya koymaz. Eğer faşist politik imgelemin toplumsal olana ilişkin cisimleşmiş nosyonundan ötürü itiraz edeceksek, o zaman (Lefort *ve diğerlerinin* istediği gibi) aynı temelde burjuva politik imgeleme de karşı çıkmalıyız.

Burjuva ideolojisi ve faşizm bu şekilde bir araya gelir, çünkü devlet üzerine (temel kaygıları "düzen" ve egemenliğin konumu olan) ortak bir politik imgelemi paylaşırlar. Feodalizmin çökmesi ve böylece bir tarafta yeni bir "karışık" (burjuva) toplumun diğer tarafta soyut bir devlet varlığının doğuşuyla yüklü olan politik kaygılar ortaya çıkar. Düzen(sizlik) böylece aslında bir burjuva kaygı olur ve düzeni üretmek ve devam ettirmek için gerekli olan şeyi bulma ihtiyacı, (ne

yazık ki çoğu sosyalistin öykündüğü) klasik liberal ve muhafazakâr geleneklerin neredeyse tüm yazarlarının esas özelliği haline gelir; kaçınılmaz olarak böyledir, çünkü bu yönetici sınıf stratejisinin esas özelliğidir. Burjuva düşünceyi çeşitli yollardan faşizme bağlayan işte budur: Sermaye birikimi tarafından yaratılan ebedi belirsizliğin hüküm sürdüğü bir toplumda düzen ihtiyacı anlayışı; nizama sokulması gereken doğuştan düzensiz bir sınıf olarak işçi sınıfı anlayışı; sermaye rejimine karşı her türlü tehdidin düzensizlik ("anarşi", "kaos" vs.) olarak takdimi; ve yasallık ile düzen ("kanun ve nizam" sendromu) arasında çizilen bağ. Bu politik gelenekler açısından düzensizliğe karşı en önemli çözümlerden biri, egemenliğin doğru yere oturtulmasıdır. İster teolojik köklerden, isterse de hayali bir toplumsal sözleşmeden çıksın; ister istisna olana karar verene bağlı olsun (Schmitt), isterse de "hükümran bireyler" ile onların temsili bedeni arasında gidip gelsin (liberalizm); egemenliğin her ne pahasına olursa olsun düzeni üretmesi ve sürdürmesi, beraberinde kendi otoritesine karşı bütün meydan okumaları massetmesi beklenir.[110]

Dolayısıyla antropologların ve bazı sosyal bilimcilerin ve siyaset bilimcilerin ısrar etmekten hoşlandığı gibi bedensel metafor, bütün kültürlere ve bütün toplumsal ve politik düşünce türlerine nüfuz eden evrensel bir metafor olmak bir yana, doğru nizama ulaşmayı ve egemenliği yerli yerine oturtmayı amaçlayan ideolojik bir alettir. Marx'ın bedensel modeli bırakabilmesi, düzen ve egemenlik saplantısını bırakması, bu nedendendir. Konuyla alakalı olarak, bedensel modelin radikal bir dönüşüme dair her türlü eleştirel siyaset açısından çıkmaz bir sokak olması ve muhalefet ve eleştiri için siyasi beden fikrini kullanmaya çalışan yazarların inanması bir hayli zor olan savları ortaya atması bu nedenledir.[111] Bedensel düşünce, herhangi

[110] Bakınız Darrow Schecter, Sovereign States or Political Communities? Civil Society and Contemporary Politics (Manchester: Manchester University Press, 2000), s. 135–6.

[111] Örneğin Jonathan Gil Harris, *Foreign Bodies and Body Politic* adlı mükemmel çalışmasını organik politik analojinin muhalefet ve eleştiri için bir araca dönüştürülebileceğini varsayarak bitirir, fakat bunun nasıl yapılabileceğini göstermez. John O'Neill, *Five Bodies: The Human Shape of Modern Society* (Ithaca, Ny: Cornell University Press, 1985), s. 67-90, aynı şekilde modern yönetsel devlete karşı demokrasiyi yükseltmenin bir aracı olarak siyasi beden fikrini canlandırıp geliştirmeye çalışır, fakat modern yönetsel devlete karşı çıkarken siyasi beden

bir muhalefet ya da eleştiri türünün temeli olmak bir yana, daha başlamadan muhalefet ve eleştiriyi baltalama eğilimindedir. Yirminci yüzyılda "siyasi bedenin" yazgısı, devletçi tahayyülde içkin olan burjuva ve otoriter varsayımların ötesine geçmek isteyen herkesin lanetlenmesini gerektirir.

fikrinin gerçek kullanımını anlamakta başarısızdır. Benzer şekilde Donna Haraway'in "her iki biçiminde de indirgemecilikten sakınan sosyalist-feminist bir siyasi beden teorisi inşa etmenin mümkün olduğu" yorumu, kitabının (*Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. London: Free Association Boks, 1991 s.10)* geri kalanında yerine getiriliyor gibi görünmemektedir. Benzer eleştiriler Susan Buck-Morss'un Solun "küresel siyasi bedenin" "düşünme organı" olduğu varsayımına yöneltilebilir –"A Global public sphere?, *Radical Philosophy*, 111, 2002, s. 2-10.

II
Devletin Aklı

Devlet beden üzerinden tahayyül edilebiliyorsa, akıl üzerinden de düşünülemez mi? Bazı yazarlar kesinlikle böyle düşünmüştü. Ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru ve yirminci yüzyılın başında "Yeni Liberaller" olarak bilinen bazı yazarlar toplumu bu şekilde düşünmeye başladı. Örneğin John Hobson, "toplumu yalnızca bireysel yaşamlarının toplumsal içgüdüleri ve toplumsal yönleri nezdinde birkaç erkek ve kadın olarak değil de, kolektif bir beden, kolektif bir bilinç ve iradesi olan grup-yaşamı olarak değerlendirirsek, toplumun organik işleyişinin elbette daha da önemli olduğunu" ileri sürer. Bu görüşe göre toplum, "ortak psişik bir yaşamı" olması anlamında bir organizmadır. "Bedensiz herhangi bir zihin türünün varlığı ya da eylemine dair hiçbir deneyimimiz olmadığı" için, Hobson "toplumsal zihinle ilişkili ve onunla örtüşen bir toplumsal bedenin varlığını" varsaymanın akla yatkın olduğunu düşündü.[1] Bu fikrin kökleri Hegel'e dair daha eski

[1] J.A. Hobson, *Work and Wealth: A Human Valuation* (London: Macmillan, 1914), s. 15; 'The re-statement of democracy' (1902), in *The Crisis of Liberalism: New Issues Of Democracy* (London: P.S. King and Son, 1909), s. 73; 'Review of Hobhouse's *Social Evolution and Political Theory*', *Manchester Guardian*, 22 Şubat 1912.

İngiliz yorumlarında bulunur. Örneğin Bernard Bosanquet *Devletin Felsefi Teorisi*'nde (1899) [The Philosophical Theory of the State] "toplumun dış örgütlenmesinin aslında adeta her noktada ve her momentte zihnin özelliklerini ifade eden bir beden olduğunu" ileri sürer.[2]

Hegel'in İngilizceye kısır çevirisinden başka bir şey olmayan bu tür iddialar, bir hayli münferit olduğu düşüncesiyle (Hegel'in devletle ilgili savının nesnelleşmiş "Akıl" olarak nakledilmesinin negatif etkisine dair kanıt) ciddiye alınmayabilir[3]. Ancak böyle yapmak biraz acelecilik olabilir –belki de Hobson ve Bosanquet gibi yazarlar bundan haberdardılar. Siyasi beden imgesinin yine de bunda oldukça mesafe kat ettiğini keşfetmedik mi? Bu bölümde *devletçi politik tahayyül*ün (bir bakıma) devleti ne ölçüde aklın bir biçimi olarak varsaydığını inceliyorum. Bunu, devletin onaltıncı yüzyıldan itibaren kendine ait çıkarları istikâmetinde sivil toplumun (en azından görece) özerk bir kurumu olarak ortaya çıktığı fikrinde kökleştiğini öne sürerek yapacağım. Bu çıkarların bir kısmı sivil toplumun oluşumunda ve üretimindedir ve bu kurucu-uydurma işlev sivil toplumu en makul anlamıyla *bilme* çabasıdır. Bu temelde devlet erki uygulamasının, bilgi, idrak ve rasyonalite ile ilgili devletin ortaya attığı ya da devlet için ortaya atılan bir dizi iddiada kökleşeceği söylenebilir. Nitekim bu iddialar beraberinde sivil toplumun düzenlenmesi açısından bir dizi politik teknolojiyi sağlamlaştırır ve onlara dayanır. Foucault'nun da bir zamanlar söz ettiği gibi, bir siyasi beden fikrinden çıkan "politik anatomi" fikri farklı yönlere gidebilir: Önceki bölümde gördüğümüz gibi, devletin bir "beden" bakımından incelenmesini içerebilir, fakat iktidar-bilgi ilişkilerini destekleyen bir dizi maddi öğe ve teknik olarak "siyasi beden" ile bağlantılı da olabilir. Bu ikinci yaklaşım iktidar-bilgi ilişkilerinin insan bedenlerini *bilginin objelerine dönüştürerek* onları kuşatma ve tabi kılma biçimini inceleyecek.[4] Burada varmak

[2] Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State* (London: Macmillan, 1925), s. 6–7.

[3] G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind*, çev. A.V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1971), s. 22; *Philosophy of Right* (1821), trans. T.M. Knox (Oxford: Clarendon Press, 1942), s. 156. [Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Çev.: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları]. "Aklın" uygun bir çeviri olup olmadığı sorusunu bir kenara bırakıyorum.

[4] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (1975), çev. Alan Sheridan (Harmondsworth: Penguin, 1977), s. 28.

istediğim sav, söz konusu yaklaşımın bilen özne olarak devlet fikri ve pratiğini yarattığıdır.

Raison d'État *: Önlemin Rasyonalitesi

ABD Savunma Bakanı Donald Rumsfeld Ocak 2002'de, tam da ABD'nin "terörizme karşı savaşı" ve (en azından ABD eyaletleri dışındaki) halk protestosu esnasında, Guantanamo'da tutulan Afgan mahkumlara yönelik muameleyle ilgili endişeleri gidermek üzere televizyona çıktı. Rumsfeld mahkumlara yönelik muameleyle ilgili liberal kaygının bir kısmını kabul etmesine rağmen, Cenova Sözleşmelerinin neden bu mahkumlara uygulandığını anlayamadığını, zira onların iyi niyetli savaşçılar olmadığını iddia etti. Rumsfeld aynı zamanda "*raison d'État*'ın ABD hükümetinin bu soruna yaklaşımını belirleyeceğini açıkladı."[5] ABD siyaseti, Cenova Sözleşmeleri ve liberal kaygıyı dikkate almadan, ilk defa onaltıncı yüzyılda formüle edilen bir siyasal doktrin (devlet aklı) temelinde belirlenecektir. Basitçe ifade etmek gerekirse devlet aklı, "devlet adamının devletin esenliğini ve gücünü korumak için ne yapması gerektiğini söyler." Her devlet için her özel momentte, ideal bir eylem hattı, ideal bir devlet aklı (*ratio status, ragion di stato, raison d'État, razón de Estado*) vardır. Devlet adamının rolü bu hattı sezmektir. Bu anlamda *Raison d'État* "ulusal yönetimin temel ilkesi, devletin ilk hareket yasasıdır."[6]

İlkenin ilk açık beyanı Francesco Guicciardini'nin çalışmasında bulunur. Guicciardini'e göre "siyasal erk iyi vicdanın yönlendirmelerine göre icra edilemez."[7] Guicciardini bütün devletler şiddete dayandığı ve bu anlamda "gayri meşru" oldukları için, iyi yönetim ve ahlakla ilgili etik ilkeler temelinde -özellikle de Hıristiyan ahlak ilkeleri temelinde- siyasetle uğraşma beklentisinde olmamak gerektiğini ileri

---

* [Lat.] Devlet aklı (ç.n).

[5] Bruce Anderson, 'The West's security rests safely in American hands', *Independent*, 21 Ocak 2002.

[6] Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'État and its Place in Modern History* (1957), çev. Douglas Scott (New Brunswick: Transaction Publishers, 1998), s. 1.

[7] Francesco Guicciardini, *Ricordi* (1512–30), trans. as *Maxims and Reflections of a Renaissance Statesman*, çev. Mario Domandi (New York: Harper & Row, 1965), s. 54.

sürer: "Devletleri tam anlamıyla vicdana göre yönetmek isteyenlerin pozisyonunun düşürüleceğini görüyorsunuz. Bu yüzden cinayetten ya da Pisalıların hapsedilmesinden bahsettiğimde, belki de bir Hıristiyan olarak konuşmadım: Devletlerin aklı ve pratiğine göre konuştum."[8]

Bu ilkenin ilk defa Guicciardini'nin metninde ve daha sonraki önde gelen politik söylemde görünmesi, Maurizi Viroli'nin gösterdiği gibi, siyaset dilindeki çarpıcı dönüşüme işaret eder.[9] Siyaset, bir kentin akla göre yönetimi olarak tanımlandıktan iki buçuk yüzyıl sonra Guicciardini ve onu izleyenler, ahlaki aklın yanı sıra bir başka akıl olduğu yönünde görüş bildirdiler: Devlet Aklı. Devletin ortaya çıkışı, egemenliğin geleneksel değerlerden bağımsızlığı iddialarının yükselişini gördü. Kişilerüstü yönetim biçiminin ön plana çıktığı yüzyıl, aynı zamanda devlet erkinin en önemli meşrulaştırması olarak hareket etmeye başlayan kavramın yükselişine de tanık oldu. Devlet adamları, siyasal düşünürler ve hukukçular, önemli bir amaç olarak devletin iyiliği fikri (bir yönetim biçimi olarak devletin yürütmesi gereken kendine ait çıkarları olduğu) hakkında bilinçlendiler. "Devletin çıkarı" ve "devletin iyiliği" böylece devlet aklının asıl ilkeleri oldu.

Bir taraftan, normal olarak, başlangıçta doktrinin ardında monarşik ilke vardı: Hükümdarın iradesinin medeni hukuk sınırlarının üzerinde ve devletin ihtiyaçlarına göre uygulanacağı ilahi bir egemenlik hakkı fikri monarşik yönetimin esasıydı. Devlet prensin yerini aldığında yine de devlet aklı monarşik olmayan bir biçim içersinde görünebilir. O halde devlet aklı egemen erkin genel iyi adına kullanabildiği yönetim bilimi olarak ortaya çıkabilir. Başka bir anlamda burada yine de daha geniş tarihsel bağlam önemlidir. Devlet aklı argümanları, devletin sivil toplumdan ayrı ya da özerk gibi görünen bir kendilik olarak ortaya çıktığı bir çıkar tanımının üzerinde durur. Bu ayrım daha sonra "sivil toplum" ve/veya "*burjuva* toplum" olarak bilinecek, hem ekonomik hem de politik rekabet halindeki çıkarlar tarafından giderek parçalanan yeni bir toplumsal düzen biçiminin ortaya çıkışıyla eş

[8] Francesco Guicciardini, *Dialogue on the Government of Florence* (1521–4), çev. Alison Brown (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 159.

[9] Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250–1600* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

zamanlı olarak ortaya çıkmıştır. Marx'ın da ileri sürdüğü gibi, siyasal devletin kuruluşu ve sivil toplumun bağımsız bireyler içerisinde dağılması aynı tarihsel sürecin (soyutlama sürecinin) parçasıdır: "*Devletin bu sıfatla* soyutlanması yalnızca modern zamanlara hastır, çünkü özel yaşamın soyutlanması yalnızca modern zamanlara hastır. *Siyasal devletin* soyutlaması modern bir üründür."[10] Bu soyutlama "devletin ayrı bir varlık haline geldiği" ve "siyasi havayı" rahatlatan bir süreçtir.[11] Marx'ın devlet aklına ilişkin bir doktrinin mümkün hale geldiği can alıcı momenti bu ve bununla alakalı ifadelerden teşhis ettiği açıktır. Dolayısıyla fikrin bazı biçimleri yüzyıllardır siyasal düşüncede bulunmuş olabilse de -örneğin Thrasymakhos'un görüşünde adalet, en güçlü tarafın çıkarları ne ise odur- devlet aklı olarak ancak, siyaset toplumsal ilişkilerden soyutlandığında tam anlamıyla anlaşılabilir. Devlet aklı bu yüzden feodalizmin politik söyleminin ötesinde bir deyimdir, zira devlet aklı doktrininin temelini oluşturan yapısal özgüllük devletin sivil toplumdan "soyutlanması"ndadır (özel piyasa alanının kurucusu ve bu nedenle kapitalist üretim ilişkilerinden ayrılamaz bir soyutlama).[12] Devletin kendine ait çıkarları olduğunu ilan etmesi yalnızca rekabet halindeki çıkarların hâkim olduğu bir toplumda "ayrı" bir varlık olmasıyla mümkün olabilir. Devlet bu yüzden kendisi dışında (sınıfsal) güçlere tabiidir, fakat yine de *kendine ait çıkarları izleyen aktif bir özne* gibi görünür. Devlet aklı burada devletin tüzel bir varlık, kendi çapında hukuki bir şahıs olduğu teoriyle bağlantılıdır ve gelecek bölümde bununla ilgili olarak özel hukuki meselelere geri

[10] Karl Marx, 'Contribution to the critique of Hegel's philosophy of law' (1843), Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works, Cilt 3* (London: Lawrence & Wishart, 1975), s. 32 [Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, Çev.: Kenan Somer, Sol Yaayınları]; Marx and Engels, *The German Ideology* (1846), *Collected Works, Cilt. 5* (London: Lawrence & Wishart, 1976), s. 89 [Alman İdeolojisi, Çev.: Sevim Belli, Sol]; Karl Marx, 'On the Jewish question' (1843), in Marx and Engels, *Collected Works, Cilt 3*, s. 167 [Yahudi Sorunu, M. İlhan Erdost, Sol].

[11] Marx, 'On the Jewish question', s. 166; Marx and Engels, *German Ideology*, s. 90.

[12] Justin Rosenberg, *The Empire of Civil Society: A Critique of the Realist Theory of International Relations* (London: Verso, 1994), s. 69, 79, 123. Rosenberg Marx'ın tartıştığı şeyin, gerçekçiler bu olguyu görmezlikten gelse de, yirminci yüzyılda gerçekçi uluslararası ilişkiler teorisinin köşe taşı olan devletin özerkliğinden başka bir şey olmadığını belirtir. Bakınız ayrıca Mary Poovey, *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), s. 86; Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100–1322* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964), s. 249.

döneceğim. Buradaki mesele, devleti kendine ait çıkarlarıyla bir varlık olarak tanımlama mantığının, devletin kendi eylem gerekçeleriyle bir *özne* olarak hareket edebildiği görüşünü teşvik etmiş olmasıdır. Üstelik devletin çıkarlarını tanımlayan ve bu çıkarları savunmak için hangi eylemlerin uygun olduğunu belirleyen fail, baş sözcü yoluyla da olsa, devletin kendisinden başkası değildi.

Düşünürler devlet aklı doktrinine dair önemli ve birbiriyle ilişkili iki yön belirledi. Birincisi, siyaset ve ahlak kuralları arasındaki ilişki ve bunların uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağına dair genel sorundur. Siyaset ve ahlak kuralları sorununa yönelik en basit yanıt, ahlak kurallarının siyasetle ilgisini yadsımaktı. Genellikle bunun klasik formülasyonunun Machiavelli'nin *necessità** açıklamasında olduğu söylenir. Prens "insanlar için iyi olduğu düşünülen bütün bu şeyleri yapamaz, kendi mevkiini korumak için, çoğu kez verdiği söze, iyiliğe, insanlığa, dine karşı çıkmak zorunda kalabilir."[13] Sıradan bireyler tarafından yapılsa ahlaksızlık olarak kınanacak hareket tarzları, egemen erk tarafından üstlenildiğinde onaylanabilir. Guicciardini'nin Pisanlıların öldürülmesini savunması, Machiavelli'nin Roma'nın kuruluşunda Remus'un Romulus tarafından öldürülmesi üzerine yorumlarını tekrarlar: "Eylem ona cürüm isnat etse de, karar onu mazur göstermelidir ... Romulus ... kardeşinin ve dostunun ölümünden mazur olmayı hak etti, [zira] yaptığı şey ortak iyi adına yapılmıştı."[14] Demek ki hükümdarın ahlaki davranışlardan *özerk* olmasını gerektiren belli politik eylemlerin olabilirliği söz konusudur. Devlet, geleneksel ve göreneksel ahlaki kuralları yıkabilir ve hukukun üzerinde olabilir çünkü devletin izlemek zorunda olduğu kendine ait çıkarlarının (bir devlet olarak kendi kimliğiyle ilgili çıkarlar) olduğu düşünülüyordu.[15]

---

* [İta.] Zorunluluk (ç.n.).

[13] Niccolò Machiavelli, *The Prince* (1532), in *The Chief Works and Others, Cilt. 1*, çev. Allan Gilbert (Durham, NC: Duke University Press, 1958), s. 66. [Prens, Çev.: Rekin Teksoy, Oğlak Yayınları].

[14] Niccolò Machiavelli, Discourses on the First Decade of Titus Livius (1513–17), Chief Works, Cilt. 1, s. 218. [Söylevler, Çev.: Alev Tolga, Say Yayınları].

[15] Doktrini tanımlamak için en uygun terimin "Makyavelizm" olduğu yönündeki yaygın varsayımı sarsanın bu olgu olduğunu burada belirtmek faydalı olabilir. Machiavelli'nin devlet aklı argümanlarının doğuşu bağlamında yazmasıyla birleştirildiğinde, çok açıkça "kötülüğü" ya da gayri ahlâki eylemleri mazur gösteren bir yazardan başka bir şey olmaması, bir çok kişinin onun çalışmalarında devlet aklı doktrininin temelini bulmasına neden olmuştur.

Doktrin, siyasetin ahlak üzerindeki üstünlüğünü öne sürerek Hıristiyan değerlerin temellerinin ta kendisini sarsar gibi göründü. Örneğin Trajano Bocalini devlet aklını "Devletler için faydalı, fakat hem Tanrı hem de İnsanın yasalarına kesinlikle zıt bir yasa" olarak tanımlar. Guicciardini'nin de devletlerin aklından bahsederken bir Hıristiyan olarak konuşmadığına inandığını gördük.[16] Tarihsel olarak, bu zamana dek Hıristiyan ahlakı tarafından zapt edilen "şeytanın güçleri" kısmi fakat önemli bir zafer kazanmış gibi göründü -şeytan kendi huyunu Tanrı'nın krallığına dayattı- ve doktrin bu nedenle kolayca ateizmi özümsedi.[17] Öte yandan doktrin sağlam bir tutunma noktası

Çoğu yorumcu bu yüzden, kendilerinin de belirttiği gibi, Machiavelli asla *raison d'État* terimini kullanmamasına rağmen, yafta olarak bunu kullanan Meinecke'i izlemiştir. Fakat Machiavelli'nin devletin geleneksel ya da Hıristiyan ahlâki değerleriyle sınırlı olmadığı görüşünü ileri sürdüğü açıkça görülebilse de, tarihsel bir özne olarak devlet görüşünü onayladığı hiç de açık değildir. Örneğin *Prens*'de *devlet* terimi ya da onun çoğul biçimi 114 defa görülür. Bunların çoğu, politik anlamda hükümdarın genel etki alanı ile sınırlı göndermelerdir. Çok sayıda olguda *devlet*, beş fiil (ele geçirmek, alı koymak, muhafaza etmek, elinden almak ve kaybetmek) ile bağlantılı görülür. Devletten şimdilerde bir toprağı ya da iktidarı ele geçiren, alıkoyan, muhafaza eden, elinden alan ve kaybeden olarak bahsetmemize rağmen, Machiavelli bu terimleri bu şekilde kullanmaz. Machiavelli açısından devlet, ele geçiren, alıkoyan, kaybeden vs. değildir. Aksine, ele geçirilen, alıkonan, kaybedilen devletin kendisidir. Benzer biçimde Machiavelli devletin saldırıya uğrayabileceği, silahsızlandırılabileceği, zarar görebileceği, işgal edilebileceği, teslim edilebileceği ve kazanılabileceği yollardan bahseder; buna karşın devletin bunlardan herhangi birini *yaptığını* asla öne sürmez. Bunun nedeni *Prens*'in prenslere öğütler kitabı geleneği içerisinde yazılmasıydı. Dolayısıyla Machiavelli'nin kaygısı prensin devlet *ile* ne yapabileceği ya da ne yapması gerektiği ile ilgiliydi. Bu anlamda, Machiavelli'nin *Prensi*'ndeki devlete dair göndermelerin büyük çoğunluğunda, devlet işleri kendi kendine yapmaktan daha çok, işlerini yaptırtır, ya da işlerini halletmeye alışkındır. Benzer biçimde, Machiavelli'nin çalışmasında "çıkar" terimi nadiren görülür. Başka bir deyişle Machiavelli açısından devlet, kendine ait çıkarları olan aktif bir özneden daha çok, pasif bir objedir. Bu, şu anlama gelir: Machiavelli devlet aklı argümanlarının genel eğilimi ile uyumlu etik-politik bir teori ileri sürebilmişse de, onun adını bu savları tanımlamada etiket olarak kullanmak oldukça yanıltıcıdır. Bkz. H.C. Dowdall, 'The word "state" ', *Law Quarterly Review*, 39, 1923, s. 98–125; J.H. Hexter, '*Il principe* and *lo stato*', *Studies in the Renaissance*, 4, 1957, s. 113–38; Harvey C. Mansfield, 'On the Impersonality of the modern state: a comment on Machiavelli's use of *stato*', *American Political Science Review*, 77, 1983, s. 849–56.

[16] Trajano Bocalini, *I Raggvagli Di Parnasso (1612–13), I Raggvagli Di Parnasso: or, Advertisements from Parnassus: In Two Centuries. With The Politick Touchstone*, çev. Henry Earl of Monmouth (London, 1669), s. 305.

[17] Meinecke, *Machiavellism*, s. 39, 49; bakınız ayrıca William F. Church, *Richelieu and Reason of State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972), s. 11–13, 38; Nannerle O. Keohane, *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), s. 16, 31; Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572–1651* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. xii; Viroli,

bulduğunda, ahlakça daha fazla nötr biçimlerde tanımlanmaya başladı ve Hıristiyan düşünürler siyasetin ahlakla tamamen uyumlu olabileceğini ileri sürmeye başladıkları ölçüde, giderek doktrinin gücüne ikna oldular. Devlet aklına dair ilk Hıristiyan öfke George Mosse'ın adlandırmasıyla "kutsal bir gösteriş"ten biraz daha fazlasıydı, çünkü Kilise ve Hıristiyan düşünürler fikre kolayca razı edildiler.[18] Örneğin Botero, doktrini Hıristiyan ahlakı bağlamında mazur göstermeye çalıştı ve bir siyasi beden olarak Katolik Kilisesi uzun bir süre "Kilise aklına" yakın bir görüşü ileri sürdü. Dolayısıyla devletin kutsal bir biçimde mukadder kılındığı fikrinden, devlet eylemlerinin ne kadar "şeytani" gibi görünebildiklerine aldırmaksızın ahlaken meşrulaştırılabileceği görüşüne geçmek zor değildi. Üstelik *raison d'État* giderek negatif çağrışımlarını kaybettikçe daha nötr biçimlerde tanımlanabiliyordu. Botero *The Reason of State* (1589) kitabına aşağıdaki tanımla başlar: "Devlet, halk üzerindeki sabit bir yönetimdir ve Devlet Aklı, sayesinde bu tür bir egemenliğin kurulabileceği araçların bilgisidir."[19] Devlet aklı nötr terimlerle tanımlanıp ahlakla uzlaştırılarak, en kötü ihtimalle zararsız bir doktrin ve, en iyi ihtimalle tamamen "adalet" ilkelerine uygun bir doktrin oldu. Böylece onyedinci yüzyılın başlarına gelindiğinde doktrin, siyasi diyalogun önemli bir parçası olarak geniş bir şekilde kabul gördü. 1621'de Britanya Avam Kamarası'nda şöyle ifade ediliyordu: "Devlet aklı ve devletin muhafazası bu mevkiye pek uyar."[20]

Politics to Reason of State, s. 238–80; Michel Foucault, ' "*Omnes and singulatim*": toward a critique of political reason' (1979), in *Power: The Essential Works, Cilt. 3*, ed. James D. Faubion (London: Penguin, 2000), s. 315.

[18] George L. Mosse, *The Holy Pretence: A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop* (Oxford: Basil Blackwell, 1957); C.J. Friedrich, *Constitutional Reason of State: The Survival of the Constitutional Order* (Providence, RI: Brown University Press, 1957), ss. 6, 24, 70; Church, *Richelieu and Reason of State*, ss. 44, 62–72, 163–5; Andrew Vincent, *Theories of the State* (Oxford: Blackwell, 1987), s. 71. J.A. Fernández-Santamaría, *Reason of State and* Statecraft in Spanish Political Thought, 1595–1640 (London: Lanham Press, 1983), İspanya bağlamında iki tür devlet aklı olduğunu ileri sürer (s.5-7, 23). Gerçekçi ("Makyavelci") devlet aklı ve Hıristiyan düşünürlerin sahip çıkmaktan hoşlandığı ahlâkçı (esas itibariyle Hıristiyan) devlet aklı. Ancak daha sonra Santamaría kendisi, iki akımın o kadar çok ortak yönü var ki onları birbirinden ayırmak çoğunlukla güçtür diye tartışmaya devam eder.

[19] Giovanni Botero, *The Reason of State*, trans. P.J. and D.P. Waley (London: Routledge, 1956), s. 3.

[20] 'Debate of Dec. 3, 1621', Wallace Noteststein, Frances Helen Relf and Hartley Simpson (ed.) *Commons Debates, 1621, Cilt. 2* (New Haven, CT: Yale University Press, 1935), s. 492–3.

Doktrinin ikinci yönü, yasa meselesi ve devlet erki üzerindeki yasal sınırlarla ilgilidir. Doktrinde içkin olan varsayım, devletin ahlakın yanı sıra yasadan da özerk olması gerektiği ya da özerk değilse, o zaman aklın daha yüksek bir biçimine dayalı daha yüksek bir hukuki kaideye göre işlemesi gerektiğiydi. Bocalini'nin yukarıda belirtilen tanımı ve ihtiyatlı aklın asla "bir krallığın örgütlenmesi ya da bir cumhuriyetin kurulmasında başvurulan herhangi bir yasadışı eylemden ötürü hiç kimseyi suçlamayacağı" yönündeki Machivelli'nin yorumu, bunun sonucudur.[21] Söz konusu görüş geleneksel düsturda aynen kalır *salus rei publicae suprema lex* –devletin güvenliği en üst yasadır. Bu anlamda devlet aklı "devleti korumak için gerekli olan" genel şeyin ötesinde açıkça asla tanımlanmadı. "Akıl" bu bağlamda evrensel adalet ilkelerinin bir arayışı olarak anlaşılan Ciceron'cu akla değil, şimdi araçsal akıl olarak adlandıracağımız akla daha yakındır: araçların amaçlara uygun ("rasyonel") olması fikri ve en iyi araçların ("en rasyonel") büyük olasılıkla devleti korumada başarılı olanlar olması. Doktrin böylece aklın görünümünü devlet erkinin sıradan ve olağanüstü uygulamalarıyla üst üste getirir. Bu Carl Friedrich'in de ifade ettiği gibi çıkara dayalı bir rasyonalitedir.[22] Örneğin Scipione Ammirato, *Discorsi sopra Coernelio Tacito* (1594) eserinde, devlet aklının devletin korunmasıyla alakalı olarak "daha mükemmel ya da daha evrensel akıl uğruna sıradan aklın çiğnenmesi" olduğunu iddia eder.[23] Kavram, özgül bir hukuki varlıktan ziyade bütünüyle ulus için neyin iyi olduğuna hüküm veren iktidardakilerin gücüne değinir.

O halde belli nedenlerden ötürü doktrin, her şeye kadir hükümran devlete dair mutlakiyetçi mecazı kolaylıkla doğrulamıştır. Fakat mutlakiyetçiliğin korkuları kayda değer değildir. Doktrin hukukun üstünlüğü ve devlet erkine anayasal sınırlamalar fikriyle açıkça çelişmesine rağmen, "hukukun üzerinde" devlet eyleminin zorunluluğuna dair önemli imtiyazlar yoluyla doktrini kabul eden liberal gelenek içerisinde çalışan yazarlar tarafından doktrine tarihsel olarak itimat

[21] Machiavelli, *Discourses*, s. 218.

[22] Friedrich, *Constitutional Reason of State*, s. 7; Viroli, *From Politics to Reason of State*, s. 4

[23] Scipione Ammirato, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, cited in Peter S. Donaldson, *Machiavelli and Mystery of State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 119.

edildiğini düşündüğümüzde, mesele daha da ilginçleşir. Örneğin John Locke "yasalara ilişkin katı ve sert mütalaanın zarar verebildiği" yerde hadiseler çıkabileceği için, "toplum yararının" bazı şeylerin yöneticinin sağduyusuna bırakılmasını gerektirdiğini kabul eder.[24] Bunun nedeni Locke'un devletin iç ve dış ilişkileri arasında herhangi bir ayrımı tamamen örtme tarzında saklıdır. İç ilişkiler ("*kendi başına* Toplum") yürütme erkinin yetkisidir; dış ilişkiler (*kamu güvenliği ve çıkarı*) federatif erkin yetkisidirler. Yine de Locke bu iki erkin "hemen hemen hiç ayrılmadığını" ve "daima neredeyse birleşik olduklarını" yorumunda bulunur.[25] İki erkin birliği toplumun doğal olarak aynı ilkeye göre yönetilmesini sağlar ki bu sayede, toplum dış ilişkileri bakımından da yönetilir. Eninde sonunda dış ilişkiler kamu yararına göre hükmedilmek ve yabancıların entrikasından korunmak zorunda olduğu için, erklerin birliği "geçmiş, mukaddem, pozitif yasalarla çok daha az yönlendirilebilir ... ve dolayısıyla kimlerin elindeyse onların *öngörü* ve *bilgeliğine* kaçınılmaz olarak bırakılmalıdır."[26] Dış ilişkileri idare etmede federatif erkin kullandığı imtiyaz böylece yürütme erkine aktarılır; ve Locke "imtiyaz"ı "Yasanın emri olmadan ve hatta bazen ona karşı kamu yararı için sağduyuya göre hareket etme Gücü" olarak tanımlar.[27] Locke'un bu hamlelerde elde ettiği şey, devlete konan hukuki ve anayasal sınırlamaların dışında esnek hareket ve acele uygulama için kendi savına bir alan açmaktır: sulh hakimi "devletin zorunluluğu ve halkın refahı için gerekli olan"dan başka hiçbir neden yokken belli eylemleri "sınırlayabilir ya da zorlayabilir", "buyurabilir ya da yasaklayabilir."[28] Gördüğümüz gibi bu devlet aklı savlarının esas özelliğidir. Sheldon Wolin devlet aklı tartışmalarının yayılmasında *odak* figürün mutlakiyetçi Hobbes'tan daha ziyade Locke olduğunu iddia etmekle pek haklı olmasa da, yine de yalnızca bir yüzyıl önce iğrenç olarak değerlendirilmiş olan bir doktrini demokratikleştirme

[24] John Locke, *Two Treatises of Government* (1690), ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), II, paras. 159, 160, s. 374–5.

[25] Locke, *Two Treatises*, II, para. 147, s. 365.

[26] Locke, *Two Treatises*, II, para. 147, s. 366.

[27] Locke, *Two Treatises*, II, para. 147, s. 375.

[28] John Locke, 'An essay on toleration' (1667), in *Political Essays*, ed. Mark Goldie (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 142–3.

ve meşrulaştırmada, Locke'un savları gibi argümanlara işaret etmesi kuşkusuz doğrudur.[29] Bir yüzyıl sonra Adam Smith, açıkça liberal temelde devlet aklının aleyhinde konuşacaktır: "çiftçinin mallarını her defasında en iyi piyasaya göndermesini ... engellemek, açıkça sıradan adalet yasalarını ... bir nevi devlet aklına feda etmektir." Yine de Smith derhal böylesi bir fedakarlığın "en acil zorunluluk durumlarında" -özellikle her halükarda uygulandığı durumlarda- kabul edilebilir *olduğu* yorumunda bulunur.[30] Dolayısıyla aslında güya anti-liberal varsayımlara dayalı bir doktrine görünüşte karşıt olmasına rağmen, liberalizm Hıristiyanlık gibi, aslında doktrinin merkeziliğini siyasal düşünce ve eylemde sağlamlaşmasına yardım etmiştir. O halde karşı karşıya kaldığımız şey şöyledir: devletin güvenliği, çıkarları ve zorunluluğu arasındaki örtüşme, önceki bölümde ana hatlarıyla belirtilen mutlak egemenlik arayışını (liberal duruşun meydan okumaktan ziyade destekleyip meşrulaştırdığı bir arayış) canlandırır. Tarihsel olarak bu, devlet aklı doktrininin asla monarşik mutlakiyetçiliğe hapsedilmediği anlamına geliyordu. Daha doğrusu "doktrin gelişkin bir kraliyet geleneğinin süzgecinden geçti, fakat parlamenter -yani cumhuriyetçi- anayasası olan ülkelerde de bir o kadar gelişti."[31]

Devlet erkini bütün kisveleri içerisinde meşrulaştırmakla devlet aklının etkisi muazzam olmuştur. Devlet aklı hızlıca, modern devletin kendi gücünü diğer devletlere *karşı* sergilerken sağa sola da sallayabildiği bir silah haline geldi ve Guicciardini'nin ilk formüle edişinden

---

[29] Sheldon Wolin, *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1989), s. 167–8. John Dunn, Locke'un *Two Treatises* kısımlarını yazarken devlet aklının bir savunusu olan Gabriel Naudé'nin *Considerations Politiques sur les Coups d'Estat* (1667)'den notlar aldığını belirtiyor. Bakınız John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Pres, 1969), s. 163. Dunn bir başka yerde (s. 199), Locke'un bu yazın tarzına ilgi duymasına rağmen, *Two Treatises*'in hemen hemen hiç böyle bir yazın örneği oluşturmadığını ekler. Öte yandan Dunn, "Hoşgörü Üzerine Deneme"nin Locke'un *raison d'État*'ın önceliğine dair en net ifadesini içerdiğini teslim eder (s.39).

[30] Adam Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* ed. R.H. Campbell, A.S. Skinner and W.B. Todd (Indianapolis, IN: Liberty Fund, 1979), s. 539.

[31] Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (1959), (Oxford: Berg, 1988), s. 21. [Kritik ve Kriz, Çev.: Eylem Yolsal Murteza, Otonom Yayıncılık]

dört yüzyıl sonra, süper güç olmayan devletlerin politik söylemini besleyerek, Sovyetler Birliği ile Batı arasındaki yegâne ortak dil olarak süper güç karşılaşmasının kilit ideolojik mekanizması olarak kaldı ve soğuk savaşın bitiminden epey sonra da varlığını sürdürdü.[32] Devlet aklı doktrini faşizmin siyasal doktrinine de çok katkıda bulundu. Örneğin Carl Schmitt'in savına göre, siyasal alanın kendi değerlendirme ölçütü vardır ve egemen olan, diğer kaidelerin ihlaline ve bütün hukukun askıya alınmasına karar veren kişidir.

Yine de devlet aklının, devletlerin tebaaları *karşısında* kendi iktidarlarını korumaya ve güçlendirmeye çalıştığı bir doktrin olması buradaki sava daha uygundur, çünkü doktrin, Locke'un iç ve dış güçler üzerinde manevrasının telkin ettiği gibi, dış siyaset kadar *iç* siyasetle de bağlantılıydı. Doktrin "devlet menfaati", "devlet güvenliği" ve yirminci yüzyılda "milli güvenlik" gibi benzer kavramlarla kaynaştı. Bu kavramların hepsi bir yandan dış politikanın somut problemleriyle öte yandan da iç düzen(sizlik) sorunlarıyla uğraşta politik teknolojilerdir. Milli güvenlik gibi devlet aklı, fiilen hiçbiri şeyin onun umurunda olmadığı çok farklı *iç* politik, ekonomik ve sosyal faktörün birbiriyle ilişkisini doğru olarak varsayar; Amaca uygunluğun rasyonalitesi, devletin istediği her türlü alanla ilgilenebileceği anlamına gelir: bu rasyonalite polis tertibi açısından önemlidir, nitekim bu sayede devlet toplumsal düzeni kurar ve sınıfsal idarenin değişen biçimlerine göre sivil toplumu biçimlendirir.[33] "Güvenlik siyaseti" ve "devlet menfaati" yalnızca dış tehditlerle alâkalı değildir, aynı zamanda demokrasinin

---

[32] 1999'da Yugoslavya savaşı bağlamında Gerhard Schröder, kabinesinin batılı müttefiklere mutlak bağlılığını talep etmişti: "Batı ittifakı kısmen Almanya'nın *raison d'État*'dır. Alıntı, Ian Traynor, "War in Europe", *Guardian,* 3 Nisan 1999. Devlet aklının süper güçlerin karşılaşmasındaki kullanımı üzerine bakınız James Der Derian, *On Diplomacy: A Genealogy of Western Estrangement* (Oxford: Blackwell, 1987), s. 205. Süper güçlerin dışındaki devletler tarafından kullanımı hakkında Fred Halliday, Ayetullah Humeyni'nin ölmeden önce en kutsal İslami Emirlerin bile devlet aklınca çiğnenebileceğini açıkça belirttiğinden bahseder –"Britain's bad record on the hostage issue", *Guardian,* 11 Mayıs 1990.

[33] Mark Neocleous, *The Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power* (London: Pluto Press, 2000). Semptomatik olarak ilk evrelerinde polis projesi ve devlet aklı çok daha aynı anlama geliyordu. Örneğin Botero'nun *Reason of State* (*Della ragion di stato)* çalışması Almancaya *Johannis Boteri Grundlicher Bericht Anordnung guter Polizeien und Regiments* (1596) olarak çevrildi.

feshi ve *reel politik* ve *raison d'État*'ın meşruiyet zeminleridir. Başka bir deyişle devlet aklı açısından -"güvenlik nedenleriyle"- devlet, doğru bildiği her şeyi meşru olarak yapabilir. Devlet aklı bu yüzden milli güvenliğe başvurularda, devlet memurlarının olağan hukuk kaidelerinden muaf tutulmasında[34] ve devlet belgelerinin "gizli" olarak sınıflandırılmasında (ki buna aşağıda geri döneceğim) açıkça görüldüğü gibi, *devletin sivil topluma nüfuz etmesiyle* bağlantılıdır. Max Weber'in gösterdiği gibi "son tahlilde bütün 'sosyal refah politikaları'na rağmen, devletin adalet ve yönetime dair iç politik etkinlikleri kaçınılmaz olarak ve tekrar tekrar 'devlet aklının' objektif pragmatizmiyle düzenlenir."[35] Devlet aklı böylece, sayesinde devletin sürekli olarak kendi eylemlerinin amacını tanımladığı ve baskı tarzlarına incelik kazandırdığı mekanizma olarak kalmıştır.

Hem bu etkiden *ötürü* hem de bu etkinin *parçası* olarak devlet sivil toplumu *tanımaya* çalışır ve kısmen bu bölümün geri kalanı, toplumsal düzenin kuruluş projesi açısından bilgi sorununun önemini ayrıntılı olarak açıklama çabasıdır. Argüman şöyle: Devlet aklı savlarında asıl olmuş ve asıl olan şey politik bilgi sorunudur. Amaç devlet erkinin pekiştirildiğini ve devlet fikrinin, devleti "bilgi"nin üreticisi [ve] koruyucusu olarak gören politik bir imgelem yoluyla meşrulaştırıldığını göstermektir. Bu anlamda devletten epistemolojik bir proje olarak bahsediyoruz. Devlet yalnızca toplumsal bedeni oluşturup düzeni kurarak bir ülkeyi kontrol etmez, o aynı zamanda epistemolojik bir boşluğu doldurur. *Devletçi politik tahayyül*ün *devlet aklına* dair düşünmemizi cesaretlendirmesi işte bu anlamdadır. Devletin *bildiği* ve *muhakeme edebildiği* fikri, devletin sivil toplum üzerindeki iktidarını meşrulaştırmak ve tebaaları *karşısında* gücüne sınırlamalar getirme çabalarını önlemek için kullanılır.

---

[34] "Mitterand'ın yasadışı telefon dinlemeden, Kohl'un dolandırıcılıktan para sağlamaktan, Chirac'ın belediye yolsuzluklarından, González'in cinayete suç ortaklığından, Scalfaro'nun gizli servis harcamalarını cebe indirmeden suçlu olduğu konusunda çok az şüphe vardır. *Dura lex sed lex* [Kanun katıdır ama kanun budur] asla uygulanmaz: Hiç kimse suçlama ile karşı karşıya kalmaz" –Perry Anderson, "Testing Formula", *New Left Review*, 8, 2001, s.14

[35] Max Weber, 'Religious rejections of the world and their directions' (1915), *From Max Weber: Essays in Sociology*, çev. ve yayına hazırlayan, H.H. Gerth and C. Wright Mills (London: Routledge, 1948), s. 334.

Meleksi Karakter: İstihbarat Devleti

Botero'nun sayesinde böyle bir egemenliğin kurulabildiği bilgi aracı olarak devlet aklı tanımı, devletin yükselişi ve yoğunlaşması açısından esas olan yeni sürece işaret eder: Devlet bilginin sahibiydi. Foucault bilginin tarihsel olarak devlet aklının bütünleyicisi olduğundan söz eder:

> Yönetim ancak devletin kudreti bilindiğinde mümkündür: Yönetim bu bilgi aracılığıyla sürdürülebilir. Devletin gücü ve onu genişletme aracı bilinmelidir. Başka devletlerin, kendi devletimin hasımlarının güç ve kapasitesi de bilinmelidir ... Dolayısıyla yönetim yalnızca aklın, irfanın ve basiretin genel ilkelerini uygulamaktan daha fazlasını gerektirir. Somut, kesin ve ölçülen belli bir özgül bilgi gereklidir.[36]

Böylece fiilen onaltıncı yüzyıldan itibaren devlet aklı üzerine bütün metinler devletin kendi ülkesini elinde tutup korumak için kendi tebaaları ve diğer devletlere ilişkin bir bilgi sistemi geliştirmesi gerektiğine inandı. Doktrin bu noktada düzen, egemenlik ve bilgiyle ilgili daha geniş bir bağlantıyı dikkate alıp ondan beslenir.

Örneğin Hobbes "vicdan" fikrinin yerine herhangi bir dinsel anlamı olmayan bir kavramı koyar: Kanaat. Hobbes *Hukukun Öğeleri* [Elements of Law] kitabında "vicdan"ı "insanın sabit hükmü ve fikrinden başka bir şey değil" şeklinde tanımlarken, *Leviathan*'da "özel Vicdanların ... yine de özel kanaatler olduğunu" iddia eder.[37] Böylece vicdan özel ahlaka dönüşür. Ancak devlet, özel ahlak ve zihniyetlerin politik etkilerinden mahrum olan bir yapıdır –"Yasa kamu vicdanıdır."[38] Bu yüzden Hobbes'a göre "bir insanın kendi fikirlerini, ihtilaf durumlarında devletin otoritesine söylemesi gerekir" –"Özel Akıl, Kamuya yani Tanrı'nın Vekiline boyun eğmelidir."[39] Bir devlet, ancak kendisini

---

[36] Michel Foucault, 'The political technology of individuals' (1981), Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton (eds) *Technologies of the Self* (London: Tavistock, 1988), s. 151; ayrıca 'Politics and reason', *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977–1984*, ed. Lawrence Kritzman (London: Routledge, 1988), s. 76–7; ' *"Omnes and Singulatim"* ', s. 316–7.

[37] Thomas Hobbes, *Elements of Law, Natural and Politic* (1640), ed. Ferdinand Tönnies (London: Frank Cass, 1969), 2. Kısım, Bölüm. 6, para. 12 (s. 157); *Leviathan* (1651), ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 223.

[38] *Leviathan*, s. 223

[39] *Elements of Law*, 2. Kısım, Bölüm. 6, para. 13 (s. 158); *Leviathan*, s. 306.

meydana getiren bireylerin ve zümrelerin çoğulluğu, ahlaki bir zorunluluk olarak yöneticinin mutlak politik egemenliğini kabul eden bir ahlaka direnç göstermezse var olabilir. Richard Tuck, Hobbes'un "devlet aklı" terimini kullanmamasına rağmen, 1630'lar boyunca çalıştığı Bodleian kütüphanesinde devlet aklı üzerine yazıların boyutunun, genç Hobbes'un çok iyi bildiği devlet aklı kültürünü de içerdiğini ileri sürdü.[40] Bakış açısı bu olsa da, Hobbes'un çalışmasında açıkça ortaya konan şeyin mutlakiyetçiliğin ve rasyonalist felsefenin birleşmesi olması muhtemeldir. Önceki bölümde Leviathan'ın Descartes'ın mekanik beden modelini geleneksel siyasi beden metaforuna yerleştirdiğini gördük. Hobbes, Descartes'ın zihin-beden ikiciliğini de benimser. Descartes *Yöntem Üzerine Söylev* (1637) ve *Meditasyonlar*'da (1641) zihin ve bedene ayrı kendilikler olarak yaklaşan felsefi duruşun ilk ifadesini sunuyordu: "Akıl, sayesinde benim ben olduğum şey, tamamen bedenden ayrıdır." Bu görüş ve diğer bütün bilgi iddialarına akıl aracılığıyla varılır: "Aklımızın kanıtı dışında herhangi bir şeyin hakikati konusunda kandırılmamıza asla müsaade etmemeliyiz."[41] Hobbes'un siyasi beden anlayışı, Descartes'ın zihin-beden problemi ve onun rasyonalist temelleriyle ilgili anlatısını benimseyip uyarlar. Hobbes'a göre hükümran beden esas itibariyle rasyoneldir ve üstelik zihin ile bedeni ayırarak kendi tebaalarının bedenlerinden meydana gelir ve onu korur. Beden olarak, bireysel tebaalar politiktir. Bununla birlikte zihin olarak, politik bakımdan güçsüz özel alana havale edilirler. Bu ayrım hükümran bedenin rasyonalitesinin bir etkisidir: Rasyonel (egemen) zihin, siyasi bedeni kontrol eder. Başka bir deyişle, Koselleck'in de işaret ettiği gibi, Hobbes *raison d'État* hakkındaki tartışmaların asıl özelliği olan etik ve siyaset sorunundan kaçar. Hobbes geleneksel ahlak doktrinleri ile siyaset arasındaki ilişki sorununun karşısına politik akıl doktrinini çıkarır. Böyle yaparak politik bir gereklilik sorunu olarak Descartes'ın felsefi problemini (Descartes'ın kurucu otoritesini fark edemediği siyasal düzenin etkisini) yeniden biçimlendirir. Siyasi bedenin rasyonalitesi böylece her bir bireysel bedeni onun zihninden ayırır. Bu fikri, itaat etme

[40] Tuck, *Philosophy and Government*, s. 282; Meinecke, *Machiavellism*, s. 210–16.

[41] René Descartes, *A Discourse on Method*, çev. John Veitch (London: Dent, 1912), s. 27, 32. [Usul Hakkında Nutuk, Çev.: İbrahim Edhem Mesut, Çizgi Yayınları].

görevinin kesin ahlaki buyruk olduğu, itaat edilen şeyin egemen devletin *rasyonalitesinden* başka bir şey olmadığı fikri takip eder. Böylece Hobbescu devletin rasyonalitesi, onun bireysel tebaalarının zihninde değil, mutlak egemenlik tarafından yönetildikçe kolektif siyasi bedenin biçim ve yapısında bulunur.[42] Zihin olarak bireylerin yalnızca özel varlıklar olması, aklın pratiğinin ve bilgi isteğinin hükümran bedenin otorite isteğinin önemli bir parçası olduğu varsayımını pekiştirir. Cornelia Navari'nin de ifade ettiği gibi *Leviathan* "biz yurttaşlar bilemeyiz, bu nedenle egemenin karar vermesine müsaade etmeliyiz" gibi bir şeye yönelen, usule ilişkin bir düzenekle bilgi problemine yaklaşır.[43] Formül şöyle bir farkındalık varsayar: Egemenin karar vermesi gerekir, çünkü yurttaşlar bilemeyecekleri gibi, bilemeyeceklerini de bilirler.

Yine de Hobbes'un "doğal durum"u, aynı zamanda yaşamın "kasvetli, sefil, kaba ve kısa" olmanın yanı sıra "hiçbir bilginin" de mümkün olmadığı bir durumdur.[44] O halde Hobbes'a göre devlet olmadan bilgi açıkça mümkün değildir: Siyasetteki düzensizlik bilginin düzensizliğine benzer.[45] Bilgi, siyasal düzenin bir özelliğidir: İktidar bilgidir ve epistemoloji sorunları siyasal iktidar sorunlarıdır. Leviathan'ın gücü kısmen bilginin üreticisi ve düzenleyicisi rolünde saklıdır.

Hobbes'un bilgi-iktidar bağının anlaşılmasına katkısı, çalışmasındaki abartılı mutlakiyetçi mecazlarla belirlenir; bunlar tek başına söz konusu bağa ilişkin onun açıklamasını ifade etmez. Zira Hobbes devletçi tahayyülde merkezi bir tema haline gelen şeye önemli bir katkıda bulunuyordu: Devlet insan hayatı açısından o kadar merkezidir ki onsuz bilgi imkânsızdır. Modern akademik disiplinler bilgi sorunlarını iktidar sorunlarından ayırmasına rağmen -epistemoloji ve

---

[42] Koselleck, *Critique and Crisis*, s. 25, 33–4; Jonathan M. Hess, *Reconstituting the Body Politic: Enlightenment, Public Culture and the Invention of Aesthetic Autonomy* (Detroit, MI: Wayne State University Press, 1999), s. 93–4.

[43] Cornelia Navari, 'Knowledge, the state and the state of nature', Michael Donelan (ed.) *The Reasons of States: A Study in International Political Theory* (London: George Allen & Unwin, 1978), s. 105–6.

[44] Hobbes, *Leviathan*, s. 89

[45] Jacques Rancière, *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*, çev. Hassan Melehy (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1994), s. 21. [Tarihin Adları, Çev.: Cemal Yardımcı, Metis Yayınları].

siyaset-bilim kendi ayrı yollarına gitmiştir[46]-, *devletçi politik tahayyül*de varsayım her zaman şöyledir: devlet ve bilgi nihayetinde tamamıyla bağlantılıdır. Biraz fazla basite indirgeyerek bu açıklamalarda üç önemli noktaya işaret edilebilir.

Birinci fikre göre, bilgide doğa ve kültüre tabiiyetin anahtarı ve dolayısıyla insanın kendi varoluş koşullarına hakimiyetinin anahtarı yatar. Bu fikre en açık şekilde Francis Bacon'ın "insanın egemenliği bilgide saklıdır"[47] görüşünde rastlanmıştır. Adorno ve Horkheimer'ın bir egemenlik biçimi olarak aydınlanma tasvirinin temeli işte buradadır: "İktidar olan bilgi, ne insanların köleliğinde ne de dünya hükümdarlarına boyun eğmede hiçbir engel tanımaz."[48] İkinci bir nokta şu varsayıma dayanır: İktidarın bazı biçimleri "gayri meşru" ("liberal olmayan") politik taleplere göre bilgiye engel olarak ve onu düzenleyerek bilgi üzerinde bir sınırlama getirir. Bu liberal politik geleneğe işlemiştir. Thomas Richards'ın söylediği gibi:

> Bentham ve Mill'in düşüncesini Russell ve Keynes ya da C. P Snow ile birleştiren düşünüş tarzı, bilginin devletsiz düşünülemez olduğu fikriydi: Devlet sorununun bir bilgi (özellikle bilimsel bilgi) sorunu olduğu, bilginin sınıflandırılmasının farklı mevkilerde devlet tarafından yönlendirilmesi ve sağlama alınması gerektiği; bütün epistemolojinin kontrollü bir enformasyon ekonomisinde devlet epistemolojisi olduğu ve öyle de kalması gerektiği fikri.[49]

Son olarak aklı, toplumun devlet tarafından rasyonel örgütlenmesiyle özdeşleştiren felsefi gelenek var. *Gerçekleştirilen* * akıl, devletin kendisiyle özdeşleştirilmeye başlar; bazı durumlarda

[46] Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (1991), çev. Catherine Porter (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1993), s. 29. [Biz Hiç Modern Olmadık, Çev.: İnci Uysal, Norgunk Yayıncılık].

[47] Francis Bacon, 'In praise of knowledge', *The Works of Francis Bacon, Cilt. 1*, ed. Basil Montagu (London: Pickering, 1825), s. 255; bakınız ayrıca Francis Bacon, *The Advancement of Learning* (1605), ed. G.W. Kitchin (London: Dent, 1973), s. 6.

[48] Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (1944), çev. John Cumming (London: Verso, 1979), s. 4. [Aydınlanmanın Diyalektiği, Çev.: Elif Öztarhan ve Nihat Ünler, Kabalcı Yayınları].

[49] Thomas Richards, *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire* (London: Verso, 1993), s. 74; bakınız ayrıca Jens Bartelson, *The Critique of the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 5, 34–5, 69–75.

* İtalik vurgu kitabın Türkçe editörüne aittir.

nesnelleştirilmiş akıl olduğu ölçüde devlete aklın oluşumu olarak yaklaşılır. Bunun en sofistike versiyonu Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'dir, fakat aklın cisimleşmesi olarak devletle ilgili Hegel'in savının tikel özellikleri onun daha uzun ve farklı felsefi mirasına gölge düşürmemelidir. Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin izah ettiği gibi:

> Felsefe kendisine, harekete geçiren neden rolünü atfettiğinden beri, kurulu iktidarlara şükranlarını sunuyor ve yetiler öğretisini Devlet erkinin organlarında buluyor. Ortak akıl, Cogito'nun merkezde oluşturduğu bütün yetilerin birliği, mutlak olana yol açan Devlet uzlaşısıdır. Bu, Hegelcilik tarafından yenilenen ve geliştirilen Kantçı "eleştiri"nin en dikkate değer büyük etkinliğiydi.[50]

Asıl mesele modern devletin doğuşundan beri devleti her vakada bilginin garantörü olarak düşünen, devletin akılla ilişkisi üzerine – rasyonel-teknik ve/veya akılcı-insan olarak– nice fikir silsilesinin gelişmiş olmasıdır. Dolayısıyla devlet hakkında yazmak, egemenliğin kendisini bilgi alanında savunma biçimi hakkında yazmaktır:[51] Öncelikle, *devletin bilginin bir kurumu olarak tahayyül edilme* biçimiyle; ve ikincisi, bu *iktidar-bilgi bağının sivil toplum üzerindeki devlet pratiklerini meşrulaştırma* biçimiyle.

Devlet fikrini bir bilgi-toplama makinesi olarak addederek bu savı geliştireyim. Devlete tatbik edildiğinde "bilgi"ye ilişkin yaygın anlayış "bilgi toplumu"na odaklanmaya meyleder. Bu kendi içerisinde ve tek başına geniş bir kurumlar ağı meydana getirir. Bu, Britanya'da şunları içerecektir: (daha çok M16 olarak bilinen) Gizli İstihbarat Servisi SIS, M15, Hükümet İletişim Merkezi (GCHQ), Savunma İstihbarat Karargahı (DIS), Ortak İstihbarat Kurulu (JIC), Denizaşırı Ekonomik İstihbarat Kurulu (OEIC), İstihbarat ve Güvenlik Koordinatörü (CIS Bakanlar Kurulu temelli), Resmi Güvenlik Kurulu (OCS), Londra Muhabere İstihbarat Komisyonu (LSIB), Müsteşar İstihbarat Kurulu (PSIS), Güvenlik Komitesi, *amaca özel* Bakanlık Güvenlik Grubu, Güvenlik ve Doktrin Yöntemleri Kurulu, Personel Güvenlik Kurulu ve Elektronik Güvenlik Kurulu. (Bu tür örgütlenmeler müzakere

[50] Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (1980), çev. Brian Massumi (London: Athlone Press, 1987), s. 375–6.

[51] Georges Bataille, *The Accursed Share, Volumes II and III* (1976), trans. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1993), s. 222. [Lanetli Pay, Çev.: Işık Ergüden, Dost Kitabevi].

edilirken "istihbarat" ve "güvenliğin" nasıl birbirine kaynaştırıldığına dikkat edin). Bu kurumlar bilgi kültünün yükselişini kolaylaştırdı. Bu kurumların kutsal insanları bu gibi "istihbarat servislerinin" profesyonelleridir, patron ve hamileri devletin seçilmiş kesimlerindeki en yüksek memurlardır, üyeleri siyasal iktidarın yanı sıra, toplumsalın merkezlerine de yayılır ve yandaşları arasında kitle iletişim medyası ve akademik dünya gibi etkili alanlardan bireyler ve gruplar yer alır. Söz konusu kült, yönetici sınıfın yarı-gizli derneğidir.[52] Bununla birlikte istihbarat ve devletten bahsederken dikkatimizi bu "cemaate" odaklamanın ikili bir tehlikesi vardır. Birincisi, "bilgi" daha çok kendi sivil toplumu hakkında bilgi edinmek olduğunda devletin bilgi arayışını yalnızca *yabancı güçlerin* bilgisiyle alakalı olarak düşünmemizi teşvik eder. Liberal demokratik devletler, bu tür pratikler liberal demokrasilerde aynı derecede olağan değilmiş gibi, "yalnızca demokrasinin gelişmediği ülkelerde liderlerin denetim güçlerini sürdürmek için sık sık kendi halkına ve ülke içi düşmanlara karşı bir silah olarak istihbaratı kullandığı" mitini körükler.[53] Fakat devletlerin karşılıklı casusluk makineleri vardır –aslında devletler bir anlamda karşılıklı casusluk makinesidirler. Ne var ki sivil toplum bu eşitlik ya da mütekabiliyet anlayışından yoksundur ve zikredeceği hiçbir "casusluk makinesi" yoktur. Umabileceği en iyi şey devleti kontrol eden bir tür Sol muhalefettir, fakat bunun daima ciddi bir teknik ve örgütsel dezavantajı olacaktır. (Nitekim son yıllarda giderek daha fazla üyesi kendi özel dünyalarına geri çekildi. Bu konuya bu bölümde geri döneceğim).

İkincisi böylesi bir odaklanma, dikkati devletin diğer bilgi kurumlarından (sivil toplumu denetim altında tutan siyasi yönetimin çok daha dünyevi kurumlarından) başka yöne çeker. Böylesi bir denetim büyük ölçüde toplumsal beden hakkında ("enformasyon" kılıfı altında) bilgi toplamaya dayanır. Bu yüzden devlet aklına dair daha *genişletilmiş* bir kavrama (devletin sivil toplumu yönettiği çeşitli kurum ve süreçleri dahil etmek için dar bir "bilgi toplumu" tanımının ötesine

[52] "Bilgi kültü" ifadesini Victor Marchetti ve John D. Miller'dan aldım, *The CIA and the Cult of Intelligence* (London, Jonathan Cape, 1974).

[53] Eugene Poteat, 'The use and abuse of intelligence', *Diplomacy and Statecraft*, Sayı. 11, No. 2, 2000, s. 1–16. Poteat daha önce CIA'de bilimsel istihbarat görevlisiydi.

geçen bir kavram) ihtiyacımız var. Daniel Defoe'nun ifade ettiği gibi "bütün kamu faaliyetinin ruhu" olarak bilgi ya da Clausewitz'ın sözleriyle "kişilik kazanmış devletin bilgisi olarak siyaset."[54] O halde "bilgi", devletlerin kendi politikalarını biçimlendirmeleri ve işlerini halletmeleri için zorunlu olan bütün gerekli enformasyonu tanımlayacak terim olarak anlaşılabilir. Bu perspektiften "bilgi toplumu", bütün niyet ve amaçlara karşı sınırsız bağışlayıcılığı olan devletin faillerinden meydana gelir.[55]

Tarihsel olarak "bilgi" yalnızca anlama yetisiyle değil, fakat aynı zamanda devlet adına bilgi ve enformasyon toplamayla ilişkiliydi. Savaş ve barış için gerekli olan "bilgi"nin enformasyonla olan özel ilişkisi (Latince *intellego*'da olmayan bir ilişki) bu tür kullanımla bağlantılı politik ve toplumsal anlamlar sözcüğe hakim olmaya başladıktan sonra, onaltıncı yüzyılda Fransızca ve İngilizce dillerine girer.[56] Johnson'ın *Sözlüğü,* aktif kullanımın sözcüğü daha dar tanımlı felsefi bir söylemden ziyade, politik ve toplumsal olana oturttuğunu ileri sürer. Johnson tanımlar sıralamasında "bilgi"nin felsefi anlamını dördüncü sıraya koyar "enformasyon alış verişi olarak bilgiden sonra; karşılıklı iletişim; belirsiz ya da gizli şeylerin açıklaması" ve "insanların birbirleriyle yaşadıkları koşullarda bilgi alış verişi." Johnson, Bacon'dan alıntı yapar: "insan açısından daha akıllı olanın yönetmesi ... doğanın düzeninde vardır." Dolayısıyla hükümdarın düzgün bir şekilde "bilgilendirilmeye" ve marifetli "muhbirlere" ihtiyacı vardır.[57] Aklın devlet aklı fikriyle devlet erkinin alanına çekilmesi gibi, bilgi de "siyasal akıl" kılığı altında güç sorunuyla bağdaştırıldı.

---

[54] Daniel Defoe, 'Memorandum to Robert Harley' (1704), *The True-Born Englishman and Other Writings* (Harmondsworth: Penguin, 1997), s. 262; Carl von Clausewitz, *On War* (1832), ed. Anatol Rapoport (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 120. [Savaş Üzerine, Çev.: Selma Koçak, Doruk Yayıncılık]. Robert Harley Lordlar Kamarası Baş Haznedarı iken Defoe'nun hükümet casusu olduğu hatırlatılabilir.

[55] Bunun elbette siyasetçilerin ve yöneticilerin zeki olduğu anlamına geldiği sanılmamalıdır. Hegel'in işaret ettiği gibi, *Philosophy of Right*, s. 8, "Tanrı bir insana görev verirse, ona beyin de verir" fikri, "bu günlerde hiç kimse tarafından hiç ciddiye alınmayacak bayat bir espri"dir.

[56] *Intelligencer, Daily Intellidencer of Court, City and County* gibi gazeteler, onyedinci yüzyılda devletlerin tercihi araçlar oldu.

[57] Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language* (1755) (London: Times Books, 1979).

Ortaçağın siyasal teolojisindeki bir gelenek, hükümdara *meleksi bir karakter* atfeder. Bu, kusursuz bilgi vasıtasıyla siyasal iktidarın Platoncu birliğine yeniden ulaşma girişimidir.[58] Bu gelenekte filozof-kralın bir melek karakteri vardır: tam olarak ilahi değil fakat diğer ölümlüler tarafından ulaşılamaz entelektüel güçlere haiz bir melek. Eğer tam olarak idrak edilirse, bu tür güçler mutlak bilgiyi siyasal iktidarla birleştirecektir. Ancak hükümdarın her zaman bu mutlak bilgiye erişememe olasılığı olduğu için -kralın bedensel ve dolayısıyla kusurlu bedeni olduğundan, onun bilgisi de eksiktir- egemenlik mütemadiyen istikrarsız olarak düşünülüyordu. Tarihsel sonuç, "casus ve muhbirleri" kullanma zorunluluğu oldu[59]: diplomasi yoluyla yönetme, casusluk, gözetim ve istihbarat toplama, hükümdarın ülkesi, tebaaları ve düşmanları hakkında enformasyon elde etmek üzere tasarlanan araçlar. Öyleyse "bilgi"nin kökleri onbeşinci yüzyıldan beri Nobert Elias ve Walter Benjamin'in söz ettiği gibi diplomasi söyleminde ve saray halkının casusluk kültüründe vardır.[60] Siyasal akıl, kraliyet hükümdarının

---

[58] John Michael Archer, *Sovereignty and Intelligence: Spying and Court Culture in the English Renaissance* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1993), s. 3, 139; Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), s. 8, 271–2, 495; J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975), s. 21–2, 324–7, 353–4.

[59] Bacon, "In Praise of Knowledge", s. 255.

[60] Nobert Elias, *The Court Society* (1969), çev. Edmund Jephcott (Oxford: Blackwell, 1983), s. 105, 108. Bu siyasal, antropolojik ve fizyolojik bilginin bir bileşimi olan, Walter Benjamin'in "entrikacı" göndermesinin temelidir: "Egemen entrikacı tamamen zihin gücüdür." Bakınız Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama* (1928), çev. John Osborne (London: Verso, 1977), s. 95. Bu noktada bunun Foucault'nun etkili iktidar ve bilgi açıklamasını sarstığını belirtmek yerinde olacaktır. Gayet iyi bilindiği gibi Foucault hükümranlık yönetimini, gözetim (disiplin) rejiminden ayırır (örneğin *Discipline and Punish*, s. 187-8). Fakat aslında, gözetim tekniklerinin kökleri, Elias'ın gösterdiği gibi, bedensel bir hükümranın yönetimindeki Aydınlanma öncesi hükümdarlık siyasetindedir. Hükümdar, mümkün olduğunda tebaalarını ve yabancı güçleri araştırmada da kullandığı kendi hükümdarlık eylemleri ve çıkarlarının daimi gözetimine kalkışır. Egemen açısından halkın gözlemlenmesi ve kontrolü, kendi yönetimini savunmak açısından kaçınılmazdır. Bu nedenle gözetim ve disiplin pratiklerinin köklerinin, egemenliğinkine kategorik olarak mesafeli bir iktidar tarzı olmaktan çok uzak, egemenliğin en klasik biçiminde olduğunu söylemek önemlidir. Foucault'nun aydınlatmak için çok çabaladığı iktidar ve bilgi arasındaki ilişkiyi gösteren "bilgi"nin tarih-öncesi, Foucault'nun düşündüğünden çok daha karmaşık hale gelir. Foucault'nun iktidarın bilgiyi ürettiği ve bilginin de iktidarı ürettiği savı, ağırlıklı olarak onun *modern* disiplinci iktidar açıklamasına, gözetim iktidarına dayandığı için, Foucault *egemenlik* olarak iktidarın, *devlet* istihbaratı olarak bilgi ile

nezaretinde saray halkının karşılıklı gözetimi ve toplumsal rekabetinin sonucuydu. Modern devlet, bu zorunluluk ve bağlılığı monarşik yönetimden miras aldığı ölçüde, incelediği veya etki alanına giren her şey hakkındaki kusursuz bilgi arayışında bilgi ve iktidar arasındaki stratejik ilişki tarafından harekete geçirilir; devlet erkinin hayali, bilme istencidir –bu istenç yalnızca kimin kiminle ilişkili olduğunu ve hangi yakınlık derecesinde olduğunu bilmekten farksızdır. Leviathan "kendisinden aşağıdaki her şeyi görüyordu" (*Eyüp Peygamber*, 41.9; ya da Joseph Goebbels'in iddia etmekten hoşlandığı gibi: "Her şeyi bilen hiçbir şeyden korkmaz"). Süreç devlet yöneticileri hakkındaki her türlü enformasyonun araştırılmasıyla sonuçlandı.

Her şeye dair bu enformasyon arayışı mutlakiyetçi monarşiden -XIV. Louis istihbarat arayışında "her şeyden haberdar olma" ihtiyacını görmüştü[61]- istihbarat görevlilerinin günlük toplantılarına kadar devlet memurlarının her düzeydeki çalışmasına nüfuz eder (savaş zamanı Enformasyon Bakanlığının üyelerinden birine istihbarat görevlilerinin toplandıklarında ne konuştukları sorulduğunda "Her şey, neredeyse her şey" diye yanıtlamıştı.)[62] 1748'de Warren Hastings'in sömürge bağlamında bilginin iktidarla ilişkisi tartışmasında ifade ettiği gibi, "devlet açısından her bilgi birikimi ve özellikle elde etme hakkı temelinde üzerinde hakimiyet kurduğumuz insanlarla sosyal iletişimle elde edileni faydalıdır."[63] Daha yakın zamanlarda 1997'de ABD Hava Kuvvetleri Kurmay Başkanı General Fogelman, Temsilciler Meclisi'ne şöyle diyordu: "Yirmibirinci yüzyılın ilk üç ayında

pratik birleşimini kavrama durumunda asla olmadı. Birinci bölümde belirtilen kralın boynunu vururuz önermesi, egemenliğin monarşi ile hatalı bir özdeşliğine dayanır. Foucault'nun siyaset teorisinden devlet kavramını yok etme çabası düşünüldüğünde, bu ancak Foucault'nun iktidar/bilgi açıklamasının devlete ilişkin her türlü açıklamanın dışında geliştirilmeye yöneltildiği anlamına gelebilir. Buradaki sav, bilgi ile tam açıklanmayan her yerde hazır ve nazır "iktidar" arasındaki bağlardan ziyade, bilgi ile devlet arasındaki bağlantıları ayırt etmemiz gerektiğidir. Daha geniş bağlamda bu yorumlar için bakınız Mark Neocleous, *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power* (London: Macmillan, 1996), Bölüm 3.

[61] Peter Miller, 'On the interrelations between accounting and the state', Accounting, Organizations and Society, Sayı. 15, No. 4, 1990, s. 315–38, s. 328.

[62] Üye Nick Bentley idi, Alıntı Phillip Knightley'dan, *The Second Oldest Profession: The Spy as Bureaucrat, Patriot, Fantasist and Whore* (London: André Deutsch, 1986), s. 199.

[63] Alıntı, Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), s. 45.

dünya üzerinde hareket eden bütün kayda değer öğeleri hemen hemen fiilen eş zamanlı bulup takip ederek hedef alabileceğiz."[64] Bir başka yerde toplumsal denetim olarak tanımladığım daha dünyevi bir düzeydeki bütünsel sistem, ve burada genişletilmiş bilgi toplumu olarak (sosyal hizmet görevlileri, sosyal güvenlik görevlileri ve polisin kendisi) tekrar gözden geçirdiğim şey, enformasyonun toplanmasına yönelirken (bir polis memuru şöyle anlatıyor "bize her türlü bilginin aslında faydalı olduğu öğretildi."),[65] devletin, sayesinde nüfusu yönettiği pasaport, ehliyet, nüfuz cüzdanı gibi mekanizmaların yanı sıra, tele-kulak, böcek dinleme ve mektup açma gibi daha sinsice enformasyon toplama araçlarının hepsi bir noktada istihbarat-toplama aracıdır.

Şimdi buradaki yorumlarım yalnızca bir "enformasyon toplumu"na geçtiğimiz şeklindeki yaygın iddiayı tekrarlıyor gibi görünebilir. Ancak "enformasyon toplumu" mefhumuyla ilgili sıkıntı Marksist bir bakış açısıyla ya da eleştirel bir gözle ifade edildiğinde bile,[66] parçalanma fikrine (tüm yönlerden parçalı enformasyona tutulduğumuza) itimat eder. Bu, çoğu insanın "bilgi" sözcüğünü kullanmayı bıraktığı ve yerine "enformasyon" kelimesini kullanmaya başladığı ondokuzuncu yüzyılın sonunda başlayan bir eğilimin zirvesidir. "Enformasyon"unun saçılmış, gerçeğin ayrı parçaları olduğu iması vardı ve halen de öyledir. "Enformasyon"unu bu şekilde kullanmak dikkati bilgi sorunundan saptırır ki bunun olası bir birlik algısı vardır. Ondokuzuncu yüzyılda bilginin dağınıklığı ve kopukluğu probleminin yerini -enformasyon problemi- bilginin düzenlenmesi ve bütünlüğü problemi almaya başladı. Richards bizim enformasyon fikrimizin halen Viktorya zamanında yaşayanların hissettiği hayal kırıklığıyla ilgili bir şey olduğundan söz eder.[67] Enformasyon, esnek ve uysal gibi görünen, fakat asla tümleşik bir bütünde başarıyla toplanmamış ufak tefek şeyler içerisinde parçalanan bilgidir. Enformasyon, her yerden

[64] Alıntı, Paul Virilio, *Strategy of Deception*, çev. Chris Turner (London: Verso, 2000), s.17.

[65] Alıntı, Richard V. Ericson and Kevin D. Haggerty, *Policing the Risk Society* (Oxford: Clarendon Press, 1997), s. 319.

[66] Mark Poster, *Foucault, Marxism and History: Mode of Production versus Mode of Information* (Cambridge: Polity Press, 1984) [Foucault, Marksizm ve Tarih, Çev.: Feride Güder, Otonom Yayıncılık]; Scott Lash, *Critique of Information* (London: Sage, 2002).

[67] Richards, *Imperial Archive*, s. 5, 76.

akan ve herhangi bir yerde son bulmayan (görünüşe bakılırsa uçsuz bucaksız fakat bütün değil, yaygın ancak tamamlanmış değil) "bilgilere" verilen isimdir. O halde toplumsal analizin bir kategorisi olarak "enformasyon"la ilgili problem, onun merkezi bir yapılandırıcı fail ya da bütünleyici ve sabit bir yapı olmadan bilgiyi ifade ediyor gibi görünmesidir. Başka bir deyişle bu, odak noktasını failin bu bilgiyi birleştirmeye çalışabildiği sorundan kaydırır. Buradaki amaç devlete yalnızca enformasyon biriktirici ya da belli belirsiz "enformasyon toplumu"nun bir parçası olarak değinmek değil, fakat toplumsal bedeni doğru dürüst bilme çabasında bilgiyi birleştirip bütünleştirebilen bilginin sahibi olarak devletten bahsetmektir. Elbette devlet hiçbir zaman tamamen bütün bir bilgiyi elde edememiştir, fakat bu tür bir birlik devletin asla tam olarak karşılanmayan arzusunun bir parçasıdır. (Yine de bu tür senaryoların kurgusal distopyalar açısından ne derece merkezi olduğuna dikkat edin).

Devlet bu bilgiyi elde etmek için yoğun bir emek örgütlenmesi, standardizasyon, kayda geçme ve yeniden düzenlemeye kalkışır. Burada söz konusu emeğin iki mekanizmasına odaklanmak istiyorum, zira bunlar meseleyi yeterince iyi örnekliyor: İstatistik ve nüfus sayımı. İstatistiksel bilgi, modern alemi ve "enformasyon toplumu"nu düşünme biçimimiz açısından merkezi hale geldi. Ian Hacking'in ifade ettiği gibi:

> İstatistik hepimize musallat oldu. Hazlarımızın ve kötü alışkanlıklarımızın istatistikleri acımasızca tablolaştırılıyor. Spor, seks, alkol, uyuşturucu, gezi, uyku, arkadaşlar –hiçbir şey gözden kaçmaz. Amerikan prime-time televizyonlarında açık şiddet edimlerinden daha çok, olasılık hesaplarına dair daha kesin ifadeler vardır (reklamları buna dahil ediyorum). Bizim aleni korkularımız bitmek tükenmek bilmeksizin olasılık hesapları bakımından tartışılır: buzların erime olasılıkları, kanserler, soygunlar, depremler, nükleer kışlar, AIDS, küresel sera gazları ve daha neler? Olasılık hesaplarının kendisinden başka korkacak bir şey yok (gibi görünebilir).[68]

İstatistikler giderek sayısal enformasyon şekil ve analizinin toplanmasıyla eşanlamlı olsa da, şimdi devlètle hiçbir zorunlu bağlantısı yok gibi göründüğü ölçüde, "olgu ve şekil" fetişizmi ve haz ile kötü

[68] Ian Hacking, *The Taming of Chance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 4–5.

alışkanların istatistiksel olasılıklarıyla ilgili saplantı, doğrudan doğruya devlet erkinin Batıda ve devlet aklı doktrininde gelişimi ve güçlenmesinden miras kalır.[69] İstatistiklerin yöntemi eşdeğer bireylerden -yani, soyut kişiler olarak birbirleriyle mukayese edilebilir, kıyaslanabilir, toplanıp çıkarılabilir bireyler- meydana gelen bir evreni baştan kabul eder. Bu yöntemin dolayımsız temeli, onaltıncı yüzyıldan itibaren uzmanlaşmış saymanlık ve muhasebenin gelişimini harekete geçiren metaların ticaretiydi. Böyle bir süreç, ölçmenin kilit kategorisinin bireyden ziyade mali birim olduğu feodal dönemde imkânsızdı. Bunun anlamı aslında şudur: İstatistik, ancak burjuva sınıfın çıkarcı rasyonalitesinin ortaya çıkışıyla tam anlamıyla olanaklı hale gelir. O halde bir yandan istatistik içersine soyut bireyin oturtulduğu burjuva nüfus kategorisini; öte yandan bireylerin ilişkili oldukları evrensel objeyi -devlet- baştan kabullenir.[70] İstatistik kökenleri itibariyle bu yüzden burjuva ve bürokratik rasyonalitenin bir senteziydi.

İlk defa 1672'de alenen kullanılan istatistik (*Staatenkunde*), on sekizinci yüzyıl boyunca Almanca konuşulan bölgelerde bir çalışma konusu oldu. İlk ulusal istatistik bürosu, "Çizelgeler Bakanlığı" (*Tabellverket*), 1749'de İsveç'te oluşurken, Norveç ve Danimarka kendi bürolarını 1797'de kurdu; terim 1770'de J. F. Bielfeld'in *Evrensel Eğitimin Öğeleri*'nin [Elements of Universal Education] çevirisinde İngilizceye girdi ve ilk sistematik açıklaması John Sinclair'in birkaç ciltten oluşan *İskoçya'nın İstatistiksel Raporu*'nda (1791-8) [Statistical Account of Scotland] görüldü. Onsekizinci yüzyıl boyunca hüküm süren "istatistik" sözcüğünün anlamı sayısal verilerin bir derlemesi ya da bir matematik branşından ziyade, halkın medeni haline ilişkin bir açıklama ya da görüştü. Terim yeni Latinceden türetilmişti ve bir devletin (ulusal karakter ve yurttaşların hoşnutluğu gibi elle tutulmaz ayrıntıları da içeren) olgularını ele alan bilim olarak anlaşılıyordu. *Polizeiwissenschaft*'ın * kameralist geleneğinin önemli bir

[69] "Devlet aklının karakteristik bir özelliği olan yönetme sanatı, ya siyasi 'istatistik' ya da 'aritmetik' diye adlandırılan disiplinin gelişmesiyle iç içe geçirilir" –Foucault, "*Omnes et Singulatim*", s. 317.

[70] Geoffrey Kay and James Mott, *Political Order and the Law of Labour* (London: Macmillan, 1982), s. 87–91.

* [Alm.] Polis Bilimi (ç.n).

parçası olması hiç de şaşırtıcı değildi. 1834'de kurulan Londra İstatistik Kurumu'nun ilk üyeleri kendilerini, aralarındaki bağlantıdan dolayı "devletçi" * olarak adlandırdılar. "Devletçi" ve "istatistikçi" diğer Avrupa ülkelerinde birbirinin yerine kullanılabilen terimlerdi ve Amerikalı "istatistikçiler" hem "devlet adamları" hem de istatistikle haşır neşir olanlar şeklinde yorumlandı.[71] "İstatistik" sözcüğünün "devlet" gibi aynı kökenden gelmesi Raymond Williams'ın da işaret ettiği önemli bir noktayı doğrular: "istatistiksel teorinin birleşimi ... ve Manchester İstatistik Kurumu'nun kuruluşuyla sembolize edilen istatistiksel verinin toplanması için, düzenleme olmadan, endüstriyel devrimden doğan toplum *abartmasız bilinemezdi.*"[72] İstatistik o halde, toplumsal bedeni bilmek için anahtar bir siyasal teknoloji oldu. Üstelik sonuçta oluşan "rakamlar yığını" kısmen *moral analiz* saplantısıyla ve özellikle işçi sınıfının durumuyla oluşturuldu. İstatistiksel analizler sorunsal olarak düşünülen toplumsal gruplar üzerinde odaklanırken, yoksulluk ve alt-grup sınıfını işçi sınıfının -avare, sabıkalı, fahişe ve sarhoş (*sefiller* dünya istatistik kongrelerindeki standart temaydı)- meydana getirdiği söylendi.[73] Başka bir deyişle bu gruplar burjuva düzenine bir tehdit olarak düşünüldü.

---

* Statist sözcüğü İngilizcede hem devletçi hem de istatistikçi anlamında kullanıldığından yazar buradaki bağlantıya dikkat çekiyor (ç.n).

[71] Stuart Woolf, 'Statistics and the modern state', *Comparative Studies in Society and History*, 31, 1989, s. 588–604; Patricia Cline Cohen, *A Calculating People: The Spread of Numeracy in Early America* (New York: Routledge, 1999), s. 150, 158; Victor L. Hilts, '*Aliis Exterendum*, or, the origins of the Statistical Society of London', *Isis*, Sayı. 69, No. 246, 1978, s. 21–43; Silvana Patriarca, *Numbers and Nationhood: Writing Statistics in Nineteenth-Century Italy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 51; Paul Starr, 'The sociology of official statistics', William Alonso and Paul Starr (eds) *The Politics of Numbers* (New York: Russell Sage Foundation, 1987), s. 15.

[72] Raymond Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* (London: Verso, 1981), s. 170, vurgular eklenmiştir.

[73] Ian Hacking, 'Making up people', Thomas C. Heller, Morton Sosna and David E. Wellbery (eds) *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1986), s. 222; 'How should we do the history of statistics?', Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (London: Harvester Wheatsheaf, 1991), s. 188; Karl H. Metz, 'paupers and numbers: the statistical argument for social reform in Britain during the period of industrialization', in Lorenz Krüger, Lorraine Daston and Michael Heidelberger (eds) *The Probabilistic Revolution, Cilt. I: Ideas in History* (Massachussets: MIT Press, 1987), s. 348.

İstatistik böylece yalnızca nitel olarak karmaşık bir dünyayı güya anlaşılır bir enformasyon kümesine dönüştüren "talihin ehlileştirilmesi" için bir mekanizma olmakla kalmayıp, aynı zamanda en genel bilgi-toplama biçimi olmasından bu yana iktidar pratiklerine sokularak, devlet erkinin icrasında en önemli tekniklerden biri olarak ortaya çıktı. Zira enformasyon-toplama ile birlikte, tanım gereği faaliyet alanının ötesinde hiçbir şey yoktur. Ondokuzuncu yüzyıl istatistikçilerinden biri, görevlerini şöyle tanımlıyordu: *gözlerinden hiçbir şey kaçmaz.*[74] Üstelik istatistiksel "olgular" tek tek sayılabilir pratiklerden elde edildiği için, nesnel gibi görünebilirler. Devlet "bilgi"si bu yüzden her türlü öznelcilik lekesinden muaf gibi görünür; yani söz konusu "bilgi"nin "gerçek" bilgi olması dışında herhangi bir varsayımdan uzaktır.[75]

Sonuç, devletin bilgiyi elinde tutma hakkına, ve toplumsal dünyanın denetime daha tabi hale getirilmesine yönelik eşzamanlı talepti. Bu bütün devlet biçimleri için geçerlidir. Dolayısıyla "istatistiksel tasavvur" olarak adlandırabileceğimiz şey, hem liberal[76] hem de faşist devlet-inşası açısından merkezi olmuştur. Mussolini 1926'da, ilk Merkezi İstatistik Kurumu Üst Kurulu'na şöyle hitap ediyordu: "Bu momentte istatistiğin, tüm dünyada günümüz düzeni olduğunu söylediğimde abartmıyorum. Faşist rejimin birçok kurumsal eseri arasında Merkezi İstatistik Kurumu en önemlisidir." Bu arada İstatistik Genel Müdürlüğü'nün (DIRSTAT) üyelerinden biri, istatistiği toplumsal bedenin bir tür anatomisi ve fizyolojisi olarak tanımlıyordu.[77] Nazi Almanya'sında ("Dehomag" olarak bilinen) IBM Almanya'nın başı,

---

[74] İfade Giuseppe Sacchi'nindir, Alıntı Patriarca, *Number and Nationhood*, s. 31.

[75] Peter Buck, 'Seventeenth-century political arithmetic: civil strife and vital statistics', *Isis*, Sayı. 68, No. 241, 1977, s. 76.

[76] Theodore M. Porter, *The Rise of Statistical Thinking 1820–1900* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), s. 17; Nikolas Rose, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 197–232; Starr, 'Sociology of official statistics', s. 57.

[77] Benito Mussolini, 'Il destino dei popoli' (Address to the High Council of ISTAT, 20 December 1926), Alıntı, David Horn, *Social Bodies: Science, Reproduction, and Italian Modernity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), s. 54–5; Carl Ipsen, *Dictating Demography: The Problem of Population in Fascist Italy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 41.

1934'de bir grup Nazi memuruna yönelik konuşmasında şu yorumda bulunuyordu: Dehomag'daki istatistikçiler "hekimlere çok benziyor, hücre hücre Alman kültürel bedenini inceliyoruz. Her bireysel özelliği ... küçük bir karta rapor ediyoruz ... Böylesi bir göreve yardımcı olabilmekten ötürü gururluyuz. Bu ulusumuzun hekimine [Adolf Hitler] incelemeleri için ihtiyaç duyduğu materyali sağlama görevidir. Benzer biçimde Alman İstatistik Kurumu'nun resmi dergisi *Allgemeines Statistisches Archiv*, 1930'lar boyunca rejim açısından istatistiğin önemini değerlendiren makaleler yayınladı: "*Führer*'imiz ve Reich imparatorluğunun başı Adolf Hitler yönetimi istatistik dostudur" (1939); "bugünlerde birkaç önemli sorunla, ideolojik doğa sorunlarıyla uğraşılıyor. Bu sorunlardan biri de ırk siyasetidir ve bu probleme istatistik ışığında bakılması gerekir" (1934); "devletin istatistiği kullanarak şimdi bilgiden eyleme geçmesi için yol haritası var" (1939); "istatistik, karakter olarak Nasyonal Sosyalist fikirle aynıdır" (1934).[78]

Siyasal bilginin istatistiksel temelinin esası nüfus sayımıdır ve faşist rejimlerde nüfus sayımı çok önemliydi. Naziler IBM'in temin ettiği delikli kartlar gibi en son teknolojiyi kullanarak, nüfus sayımı sayesinde kimin kimle ilişkili olduğunu ve kimin bir devlet düşmanı olduğunu bilmenin ideal yöntemini keşfetmişti. 1934 yılında Karl Keller *Allgemeines Statistisches*'de şöyle yazıyordu: "Herhangi bir hatayı bertaraf etmenin tek yolu *bütün* nüfusun kayıt altına alınmasıdır." Edwin Black, IBM'in Nazilerin Yahudileri kayıt altına alıp idare etmelerine yardımcı olmadaki rolü üzerine çalışmasında şu yorumda bulunur: "Ne zaman Yahudi zulmü rapor edilse, medya mütemadiyen ardı arkası kesilmeyen kayıt altına almayı ve nüfus sayımını Nazilerin ilk adımı olarak anlattı." İtalyan istatistik kurumunun 1931'de açıkladığı gibi "eğer bu iş [nüfus sayımı] modern devletin karakteristiği ise, faşist devlette bu çok daha büyük boyutta öyledir."[79] Nüfus sayımının insanların siyasal yönetimin objelerine dönüşümünde kullanılması,

[78] Edwin Black, IBM and the Holocaust: The Strategic Alliance Between Nazi Germany and America's Most Powerful Corporation (London: Little, Brown and Company, 2001), s. 47–51, 59, 82, 93; J. Adam Tooze, Statistics and the Modern State, 1900–1945: The Making of Modern Economic Knowledge (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), s. 19–24, 369, 177–215.

[79] Black, *IBM and the Holocaust*, s. 49, 201; Horn, *Social Bodies*, s. 55.

soykırım sürecinde başlıca bir özellik olarak varlığını sürdürmüştür: Ruanda'daki soykırım hakkındaki raporlar, insanları "kabilelere" ayıran siyasi yetkililerin dağıttığı (ve aslında sömürge yönetiminin bir aracı olarak tasarlanan) nüfuz cüzdanlarının onların katliamına temel olan en önemli enformasyon kaynağı olduğunu ileri sürüyor.[80]

Holocaust gibi soykırım olaylarının "benzersizliği" şimdi çoğunlukla araştırılmadan kabul ediliyor. Fakat henüz Holocaust'un gerçekleştirilmesinde kullanılan birçok bürokratik yöntemin ve yönetsel kaidenin kökeninin, devletin nüfusu ve onun çeşitli alt-gruplarını sayma ve istatistiksel olarak analiz etme çabalarından meydana gelen uzun bir geleneğe dayandığını göstermek için nüfus sayımı ve istatistik tarihinin daha fazla araştırılması gerekir. Şimdilerde yalnızca bir sayım işlemi olarak anlaşılan nüfus sayımı, devletin bilgi arayışı döneminde tarihsel olarak önemliydi. İsveç 1749'da, Norveç ve Danimarka 1769'da, Mecklenburg, Hesse-Darmstadt ve Bavaria gibi Orta Almanya eyaletleri 1776 ve 1777'de, Avusturya ve İspanya 1787'de bir nüfus sayımı yaptı. Buna karşın ABD 1790'da ilk periyodik nüfus sayımını başlatan ülke oldu. 1791'de bir milis albayı, İskoçya ruhban sınıfının kendisini papazların görev bölgesine göndermeleri için harekete geçirirken, Fransa'da devrimciler daha fazla nüfus sayımını teşvik etti; Britanya ilk nüfus sayımını 1801'de yaptı. Nüfus sayımı, salt bir sayım işleminden daha ziyade, eksiksiz ansiklopedik bilgi araştırmasının bir modelidir.

Fakat nüfus sayımı nüfusu *tanımanın* politik bir teknolojisi olmanın yanı sıra, politik yönetimin kullandığı sınıflandırıcı şemaya göre nüfusun *düzenlenmesi* açısından da bir mekanizmadır. Latince *cēnsēre*'de *nüfus sayımı* (*census*) ile *sansürcü* (censor) arasında etimolojik bir bağ vardır. *Sansürcü* hem yurttaşların kaydını tutan hem de kamu ahlakını denetleyen Romalı memurdu. İki fikir öylesine ayrılmaz şekilde bağlıydı ki ilk modern nüfus sayımı üzerine tartışmalarda bazı insanlar ahlak kontrolü ve Burke'un deyişiyle "denetçi

[80] Paul Gilroy, Between Camps: Nations, Cultures and the Allure of Race (London: Penguin, 2000), s. 104. Daha geniş bir tasvir için bakınız William Seltzer ve Margo Anderson, "The dark side of numbers: the role of population data systems in human rights abuses', *Social Research*, Sayı. 68, No. 2, 2001, s. 481–513.

gözün" politik gözetlemeye dair açık çağrışımlarından kaçınmak için halkın "numaralandırılması"ndan bahsetmeyi tercih etti.[81] Dinsel otoritelerden devralınan nüfus sayımları, nüfus sayımı ve sansürlemenin bu çifte anlamını daha açık bir şekilde birleştirdi: insanların isimlerini komünyon ayinine katılanların resmi listesine kaydetmek onlara dini yükümlülüklerini hatırlatmanın bir yoluydu. Bununla birlikte Jean Bodin meselenin üzerinde politik açıdan durmuştu. Bodin nüfus sayımına dair modern bir fikrin doğmakta olduğunu fark etmenin yanı sıra - "*nüfus sayımı* sözcüğü her bir bireyin şahsi eşyasının açık bir biçimde vergilendirilmesi demektir"-, "tebaanın disipline edilip azarlanması" bakımından bu tür bilgiden yararlanmanın değerini de görmüştü. Bodin'e göre "nüfus sayımı yapmanın ilk avantajı kişilerin düzene sokulmasıyla ilgilidir":

> Tek tek bireylerin mevkii, mesleği ve kazançlarını nasıl elde ettikleri öğrenilebilir. Bu, devleti yağmalayan asalaklardan kurtulmayı, iyi yurttaşların arasında koyunların içindeki kurtlar gibi yaşayan aylakları ve serserileri, her türlü hırsız ve külhanbeyini defetmeyi mümkün kılar. Her nerede iseler izleri sürülüp suçüstü yakalanabilirler ... İyi yurttaşları eylemleri ve örnek davranışlarıyla yozlaştıran avareler, aylaklar ve külhanbeyleri çoğu devlete musallat olur. Bu ayaktakımından kurtulmanın denetimden başka yolu yoktur.[82]

"Ne kadar" olduğunu bilme arzusu bu nedenle egemen otoriteyi icra etme arzusunun önemli bir parçasıydı. Nüfus sayımı insanların zaman, yer ve sınıfının teferruatını araştırır ve onların zaman, uzam ve sınıflar bakımından izini sürme olanağını yaratır.

Bunu klasik polis etkinliği olarak tanımlamak, nüfus sayımına yalnızca bir kontrol biçimi olarak değinmek değil, fakat onun *toplumsal düzenin kuruluşundaki* rolünü de üstü kapalı söylemektir. İstatistik ve nüfus sayımının, devlet idaresinin daha geniş mantığı içerisindeki işleme biçimini ne kadar düşünürsek bu o kadar açıklık kazanır. Devlet memurlarının bunun dışında karmaşık bir gerçekliği anlayabilmesi için söz konusu gerçekliğin anlaşılır kılınması gerekir. Bunun yapılma

[81] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), ed. Conor Cruise O'Brien (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 243.

[82] Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth* (1576), çev. M.J. Tooley (Oxford: Basil Blackwell, 1967), s. 181–5. Bakınız ayrıca Machiavelli, *Discourses*, s. 528–9.

biçimlerinden biri tarihsel olarak devletin kendi yurttaşlarını bilmenin bir aracı olarak daimi patronominin* icadıydı. Marc Bloch ve daha yakın zamanda James Scott'un gösterdiği gibi, en azından ondördüncü yüzyıla kadar Avrupalıların büyük çoğunluğunun kalıcı soyadları yoktu. Fakat yeni mülkiyet biçimlerinin hareketliliğiyle kaynaştırılan devlet etkinliğinin artan yoğunluğu eş zamanlı olarak daimi patronomilerin gelişimini gerektirdi ve onlarla koşut oldu. Mülkiyet sahipliğine uzanmak, vergi toplamak, hükümdar sarayının kayıtlarını muhafaza etmek, polis görevini yerine getirmek, yerli halkları kontrol altına almak, askere almak ve genel olarak salgın hastalıkları kontrol yoluyla sağlıklı bir toplumsal bedeni sürdürmek, bütün bunların hepsi ad ve soyadının daha açık olması ve bunları izleyen sabit adreslerle daha da kolaylaşmıştır: "Böylece Avrupa'da feodal toplumun son bulmasından çok sonra, bugün insanların ortaklaşa kullandığı çoğunlukla herhangi bir dayanışma hissinden yoksun olan kalıcı aile ismi, akrabalık ruhundan ziyade bu ruha en özlü bir şekilde zıt bir kurumun -egemen devletin- eseriydi."[83]

Kalıcı miras patronomilerin icadı, modern devlet idaresinin gerekli ön koşullarını oluşturma açısından çok önemli bir adımdı: "memurların, devletin yurttaşlarının çoğunluğunun tartışmasız bir şekilde kimliğini saptamasını onaylamak üzere tasarlanmış, neredeyse hemen her durumda, bir devlet projesiydi."[84] Besbelli diğer siyasal öncesi ilişkiler gibi isimlerin de, sivil toplumun devlet tarafından siyasal idaresinin derinden tuzağına düşmüş olduğu anlaşılıyor. Kalıcı patronomiler politik olarak oluşturuldu, ve bu yüzden aleni ve bilinmesi mümkün insanları biçimlendirmeye yardımcı olmada başarı gösterdi.[85] Neticede

---

* Baba, dede, ata adından oluşturulmuş isim (ç.n).

[83] Marc Bloch, *Feudal Society, Cilt. 1: The Growth of Ties of Dependence*, çev. L.A. Manyon (London: Routledge & Kegan Paul, 1965), s. 141. [Feodal Toplum, Çev.: Melek Fırat, Kırmızı Yayınları].

[84] James C. Scott, *Seeing Like a State* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), s. 65. [Devlet Gibi Görmek, Çev.: Nil Erdoğan, Versus Kitap Yayınları].

[85] İsimler bazen devlete karşı bir direniş biçimi olarak kullanılmış olsa da, devlet yine de kendi iktidarını yeniden kurmada başarılı olmuştur. Örneğin, Bulgaristan'daki Romanlar, Türk, Arap ya da İslami isimleri benimsediğinde, Bulgar devleti (1968'de) bütün Romanların isimlerini (iki Bulgar milli kahraman) Boter ve Levski'e dönüştürmelerini isteyerek karşılık verdi. Jacqueline Stevens *Reproducing the State* eserinde (Princeton, NJ: Princeton University Pres,

siyasi beden nüfusun daha geniş kesimlerine ne kadar açıldıysa -ilk modern siyasi beden modern bir toplumsal beden oldukça-, devlet de o kadar yurttaşlarını kayıt altına almaya çalıştı. Bu daha önceki bölümde değinilen "istatistik fikri" ile "hijyenik fikri" arasındaki metinler ve kurumlararası bağın bir parçasıdır.[86] Devletin toplumsal bedeni temiz ve hijyenik hale koyması için, tam olarak "problem"in kim, ne ve nerede olduğunu *bilmesi* gerekiyordu.

Üstelik bu mantık gerçekliği, kısa tanımlara, karşılaştırmalara ve toplanmalara olanak veren sınırlı bir dizi seçme ve şematik kategoriye indirger. İstatistik yalnızca enformasyon üretmez, fakat bilakis kendi altbölümlerini ve yeniden düzenlemelerini oluşturur ve insanların kendilerini içerisinde değerlendirmeye başladıkları sınıflandırmaları belirler.[87] Ondokuzuncu yüzyıldaki "sınıflandırma"ya dair değişen imadan söz etmek yerinde olacaktır. Onsekizinci yüzyıl ve ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında "sınıflandırma", enformasyonun taksonomiler içerisinde düzenlenmesi demekti. Yine de ondokuzuncu yüzyılın sonuna kadar devletin özel yetki alanına yerleştirilen bilgi anlamına geldi.[88] Devletin kendi toprağını ve egemenliği altındaki toplumsal bedeni düşünme biçimini derinden şekillendiren, sınıflandırma kategorileridir. Burada söz konusu olan şey politik yönetimin gelişimiyle üretilen bilginin yeni biçimleridir. Gerçek iktidar/bilgi rejiminin yeri (Foucault ve seleflerinin *aksine*), devletin yeni kategoriler ortaya koyduğu bu noktadır.

Devlet açısından toplumsal dünyanın bilinmesi maksadıyla standartlaştırılan resmi belgelerdeki kategorilerin dışında, fiilen başka

---

1999), bu tür hukuki müdahalelerin etkisinin, bireyleri aileler ve uluslar yoluyla sınıflandırmak olduğunu belirtir (s. 160, 166). Bu, Dördüncü Bölümde geliştirdiğim, devletin doğuştan yurttaşları doğum ve soya göre bağnazca ayırma biçiminin bir parçasıdır.

[86] Örneğin 1832 Reform Yasası'ndan hemen sonra Britanya devleti, herkesin en az iki kez kamu kayıtlarında görülmesini sağlayan Doğum, Ölüm ve Evlilik Kayıtları Kanunu (1836) yoluyla bütün yurttaşlarını belirlemeye başladı; bunu hızlı bir şekilde birey isimlerini belli ikametgâhlara bağlama çabası takip etti. 1834'de oluşturulan Yoksul Yasası Kurulu istatistik ve hijyenik fikrini bir kurumda birleştirirken, aynı dönem Ticaret Kurulu İstatistik Dairesinin doğuşuna (1832-3) eşlik etti.

[87] Scott, *Seeing Like a State*, s. 77; Hacking, 'How should we do the history of statistics?', s. 194; 'Making up people', s. 223.

[88] Richards, *Imperial Archive*, s. 6.

hiçbir epistemolojik kategori yoktur. Ortaya çıkan kategoriler yalnızca dünyayı temsil etme ve yorumlama biçimi gibi görünse de, çok daha fazlası mevzu bahistir, zira devletin, sayesinde düşündüğü mekanizmalar ve analizler yalnızca temsil tarzları değil, fakat aynı zamanda *kuruluş* tarzlarıdır. Yani bu mekanizmalar gerçekliği yalnızca yorumlamakla kalmaz, başka şekilde düzensiz gibi algılanan toplumsal dünyaya sınıflandırıcı bir düzen getirerek onu *tanımlar*.[89] Rakamları birleştirme ve sınıflandırma pratiği yalnızca nüfusları anlama ve temsil etme tarzı değildi ve öyle de kalmadı. Bu pratik aynı zamanda toplumsal dünyayı biçimlendirmede nüfusları düzenleme ve dönüştürme aracıydı. Devletin bakış açısından toplumsal düzenin anlaşılabilir ve böylece sağlanabilir olması ancak devletin kullandığı sayısız taksonomi sınıflandırmayla mümkündür; bu tür pratikler olmadan, devlet aklına göre dünya daha büyük ölçüde karışıklıktır. Toplanan, manipüle edilen ve ortaya konan rakamlar ve daha da önemlisi *kategorilerin* toplanma, manipüle edilme ve sunulma biçimleri nitekim sivil toplumun politik yönetiminde ya da, şimdiye kadar ki argümanı takip ederek söylersek, toplumsal bedenin istatistiksel kuruluşunda hedeflenen tasarımları tamamlayıcı olmuştur. *Oxford English Dictionary*'nin "enformasyon"a verdiği bir anlam şöyledir: "bir şeye biçim ya da karakter verme ... *örneğin* ruhun bedene karakter vermesi." Bu yorumda devlet tarafından toplanan enformasyon, toplumsal bedeni *biçimlendirmeye* -yani *şekil vermeye*- yardımcı olmakta kullanılır. Britanya'da "işsizlik" ve "gençlik" ile ilgili iki örnek, ülke içi bağlamda meseleyi izah eder.

"İşsizlik" ve "işsiz", ondokuzuncu yüzyılın başında semantik referans çerçevesinde (sendikada, örneğin 1820'ler ve 1830'lar radikal ve Owencı yazılarında) olmasına rağmen, toplumsal dünyayı anlamada "işsizliğin" merkezi bir kategori olması ancak 1880'lerdedir. Geç ondokuzuncu yüzyılın yoksullukla ilgili sorunlardan kaçışı, aynı zamanda işçi sınıfının yönetsel tanınması doğrultusunda bir kaçıştı. Bu süreçte "aylak"tan ayırt edilebilir yeni bir kategori -"işsizlik"- ortaya çıktı ve kişisel bir durumdan daha çok, toplumsal bir durumu tasvir

[89] Bu savı kısmen destekliyorum, Talal Asad, 'Ethnographic representation, statistics and modern power', *Social Research*, Sayı. 61, No. 1, 1994, s. 55–88; Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 152; Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988), s. 115, 133.

etti. Yönetsel bir kategori olarak işsizlik, Alfred Marshall gibi politik iktisatçıların çalışmasıyla ortaya çıktı ve 1895 itibarıyla yaygın bir şekilde kullanılıp kabul gördü. Böylece işsiz amelelere dair ilk küresel belge 1887'deki resmi belgelerde görüldü; bundan önce yalnızca işçilerin toplu takası kaydediliyordu. İşsizliğin devlet idaresinin bir kategorisi olarak ortaya çıkışıyla birlikte, bütün nüfus bir eşitlik düzlemindeymiş gibi düşünülebilir. Bu düzlemde, bir dizi gruptan biri yerine, her bir bireye eşit olarak yaklaşılabilir ve böylece her birey yönetim ve istatistiksel hesaplamanın kendi başına objesi olur. Söz konusu eşitlik düzlemi, sayesinde yirminci yüzyıl toplumsal dünyasının tetkik edildiği merkezi bir prizma olan bu kategori, devlet idaresinin bir ürünüydü. "İşsizliğin" *bir söylem objesi* olarak doğduğu dönem, *devlet idaresinin bir kategorisi* olduğu dönemdir.[90]

Benzer bir vurgu "gençlik" kategorisiyle ilgili olarak da yapılabilir. Örneğin Britanya'daki İstihdam ve Eğitim Kanunu (1948) mantığının bir yönü de genç işçi sınıfının gelişen istihdam şemasının ve neticede genç işçi sınıfının nasıl adlandırılacağı üzerineydi. Tasarıyla ilgili tartışmalar asıl mesele olarak bunun üzerinde yoğunlaştı:

> On beş ile onsekiz yaş genç insanlarla uğraşıyoruz. Okulu bırakıp işe başlamışlar ve doğru ya da yanlış kendilerinin yetişkin olduğunu düşünüyorlar. Onları üstüne basa basa "zirzop" olarak adlandırmak ... işe yaramaz. Bu hizmetlerden istifade etmek için öne çıkmaktan daha fazla hiçbir şey cesaretlerini kırıp onları itelemeyecektir. Tasarının düzeltilmesini ve "zirzop" sözcüğünün tamamen kaldırılmasını önereceğim.

Kullanılacak en iyi kategoriyle ilgili tartışma hem Avam Kamarası hem Lordlar Kamarası hem de Encümende devam etti: "Encümende 'zirzop' sözcüğü hakkında çok tartışma oldu." Sonuçta, "zirzop"u çıkarıp "gençlik" sözcüğünü ekleyerek çeşitli değişiklikleri bir araya toplayan yasa tasarısının son mütalaasıyla birlikte "gençlik" sözcüğü seçildi. Yeni bir kategori ve onunla birlikte işçi sınıfının bir kesimi için tasarlanmış ve onun sınıflandırılması açısından yeni bir araç doğuyordu.[91] 1948'de "gençlik" kategorisi genç insanları kapitalist iş

[90] Daha uzun bir açıklama için bakınız Neocleous, *Administering Civil Society*, s. 136-8.

[91] *Parliamentary Debates (Hansard)*, Cilt. 449, 1947–8, 1371–95; Cilt. 451, 1947–8, 218–55. Bir sınıf ve devlet erki sorunu olarak "gençlik sorunu" üzerine bakınız Phil Mizen, *The State,*

nosyonuna çekmek için tasarlanırken, "gençliğin" 1980'lerde yeniden değerlendirilmesi onları eğitim nosyonuna çekmek için tasarlanmıştı. Her halükârda bu bir grup insanı değişen birikim rejimlerine göre yönetmenin bir aracıydı. İdeolojik bakımdan biyolojik-psikolojik bir hal olarak sunulan "gençlik" kategorisi, aslında devlet tarafından oluşum halindeki hakiki proleterler olarak işçi sınıfının belirli kesimini teşkil eden bir araç formunda *inşa edilmişti*. Hem "gençlik" hem de "işsizlik" örneğinde, devlet idaresi mantığının sermayenin mantığını izlediğini söylemek gerekir; devlet, sermayenin mantığını dayatır.

"İşsizlik" ve "gençlik", "doğal" fenomenler olmak bir yana, sayesinde toplumsal dünyanın algılanıp devlet kurumları tarafından yapılandırılan devlet-mamulü kategorilerdir. Devlet yalnızca gözlemleyip analiz ettiğini iddia ettiği şeyi kurar. Aynı zamanda sivil toplumun mensupları, kendilerini devletin onların idaresi için yarattığı kategorilerle *düşünmeye* başlar. Devletin yarattığı benzer kategoriler, modern öznellik zanaatında aletler haline gelmiş olanlardır. Britanya bağlamının dışından ve "işsizlik" ile "gençliğin" ötesinde bir dizi örnek verilebilir. David Campbell, Yugoslavya'da "Müslüman" teriminin 1971 nüfus sayımında ulusal bir kategori olarak tam anlamıyla kurulurken, "yarı-milli statü" kazandığı 1961 nüfus sayımına kadar ayrı bir kategori olmadığından söz eder. Sonuç "Müslüman"ının bir kimlik damgası olarak (o zamanlar siyasetin etrafında dönüp durmaya başladığı yanlış bir çizginin) inşa edilmesi oldu. Benzer bir biçimde Paul Starr, ABD'deki Kübalı Amerikalılar, Porto Rikolular ve Meksikalı Amerikalılar kadar farklı olan "İspanyol ırkından" grupların kategorisindeki istatistiksel karışımı (hem politik bir seferberliği yansıtan hem de onu ilerleten bir karışım) yorumlar. Ruanda'da "Hutu" ve "Tutsi" grupları, Belçika kuvvetleri onları sömürge yönetiminin merkezi grupları olarak kurana ve bireyleri belli bir sınıflandırıcı kimliği kabullenmeye zorlayana kadar oldukça amorftular.[92] Bernard Cohn'un

Young People and Youth Training: In and Against the Training State (London: Mansell, 1995); kategorinin doğuşu üzerine bakınız Michael Neary, *Youth, Training and the Training State: The Real History of Youth Training in the Twentieth Century* (London: Macmillan, 1997).

[92] David Campbell, *National Deconstruction: Violence, Identity, and Justice in Bosnia* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998), s. 79; Starr, 'Sociology of official statistics', s. 45; Seltzer and Anderson, 'Dark side of numbers', s. 493. Bask kimliğine dair

sömürgelerdeki nüfus sayımı üzerine çalışmasının ardından, Benedict Anderson'ın sömürgeci devletin "sınıflandırıcı aklı"nın yarattığını söylediği (ırksal) kategorilerin (tanımlama ve ölçme iddiasında oldukları toplumsal biçimlerin birçoğunu oluşturmaya yardımcı olmuş) biçimleri üzerine birçok araştırma vardır.[93]

Devletin kendi bedenine dair bilgi talebiyle yaratılan kategorilerin, devletin düzene koymaya çalıştığı kendi toprağını ve sivil toplumu düşünme biçimini şekillendirmesi kadar, bizim dünyayı kavrayış biçimimizi şekillendirmesi de bir gerçektir. Devlet, yurttaşlarının dünyayı tasavvur etmeye başladığı kategorileri oluşturarak, toplumsal gerçekliğin inşasında ideolojik ve entelektüel araçların üretimi ve yeniden üretimine tartışılmaz bir katkı yapar. Bu şekilde yaratılan kategoriler Pierre Bourdieu'nun adlandırma ediminin dünyanın yapısını kurmaya yardımcı olduğu varsayımını tekrarlar ve böyle yaparak her şeyden önemlisi edim bir o kadar onaylanır; yani edim bir o kadar var olan otoriteden çıkar. Sınıflandırmanın toplumsal süreci son derece politik bir kurum ayini ve kısmen sınıfların oluşum tarzını biçimlendirme gücü bakımından sınıf mücadelesinin tamamlayıcı bir boyutudur: "Devlet, pratiklere yüklediği çerçeveleme yoluyla ortak algı ve değerlendirmenin biçim ve kategorilerini, toplumsal algı, kavrama ve belleğin

benzer bir tartışma için bakınız Jacqueline Urla, 'Cultural politics in an age of statistics: numbers, nations, and the making of Basque identity', *American Ethnologist*, Sayı. 20, No. 4, 1993, s. 818–43.

[93] Bernard S. Cohn, 'The census, social structure and objectification in South Asia' (1970), *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1987), s. 224–54; ayrıca Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge*, s. 8; Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991), s. 163–70. Bu alanda bir araştırma için bakınız Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996), s. 114–35; Asad, 'Ethnographic representation', s. 76; C.A. Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780–1870* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Bruce Curtis, 'Official documentary systems and colonial government: from imperial sovereignty to colonial autonomy in the Canadas, 1841–1867', *Journal of Historical Sociology*, Sayı. 10, No. 4, 1997, s. 389–417; U. Kalpagam, 'The colonial state and statistical knowledge', *History of the Human Sciences*, Sayı. 13, No. 2, 2000, s. 37–55; Norbert Peabody, 'Cents, sense, census: human inventories in late precolonial and early colonial India', *Comparative Studies in Society and History*, Sayı. 43, No. 4, 2001, s. 819–50; Daniel Thorner and Alice Thorner, *Land and Labour in India* (Bombay: Asia Publishing House, 1962), s. 131–63.

çerçevelerini oluşturur ve telkin eder."[94] Bourdieu'nun "sembolik şiddet" dediği şey işte budur. Bu "sembolik şiddet", devletin kendisini eş zamanlı olarak (belirli örgütsel yapı ve mekanizmalar biçiminde) nesnellik ve (zihinsel algılama ve düşüncenin yapı ve kategorileri biçiminde) öznellik içerisinde somutlaştırdığı bir şiddet biçimidir. İki şey söylemek gerekirse: birincisi, doğrudan güç ve baskı kullanımında olduğu kadar bizim tahayyülümüzü şekillendirme biçiminde de devlet etkinliği söz konusudur. İkincisi, devletin bizi belli biçimlerde düşünmeye özendirmesi kadar, onun kategorileri de diyalektik imgelemi disipline etmek üzere tasarlanır: modern sosyal bilim bu tür kategorileri salt kendi araştırma gündeminin parçası olarak benimsediği ölçüde, aslında sivil toplumun idaresi için devletin tasarladığı bir kategoriyi sosyolojik bir mesele olarak onaylamaktan başka bir şey yapmayarak, kendi yapısının eleştirel olmayan doğasını -devletin hibelerine karşı "gözler aşağı eller yukarı" yaklaşımını- gözler önüne serer.

Devlet Sırları: Gizlilik, Mahremiyet, Alıklık

Devletin enformasyonla ilgili saplantısının bir nedeni -kendi toprağında, sınırlarının ötesinde, kendisine bir tehdit olarak karşı koyanların aklında-, olup biten hakkındaki daimi korku halidir. Bedensel düzen arayışında devlet hastalık hastalığından muzdarip gibi görünürse, o zaman zihinsel istikrar arayışında da paranoyadan muzdarip gibi görünür. Grekçede *paranoya*, dengesiz ve kendinden geçmiş bir akla işaret eder; Freud'a göre paranoyağın temel özellikleri başkalarına aşırı güvensizlik ve netice itibariyle güven duyulmayanlara karşı fark edilir bir düşmanlıktır. Kayıtsızlık kolayca nefrete kayar, "yabancı" çabucak "düşman" olur.[95] Richard Hofstadter'in Amerika siyasetinin paranoyak tarzı olarak tanımladığı yönler -en şeytani karakterin

[94] Pierre Bourdieu, 'Rethinking the state: genesis and structure of the bureaucratic field', George Steinmetz (ed.) *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), s. 68; *Language and Symbolic Power*, trans. Gino Raymond and Matthew Adamson (Cambridge: Polity Press, 1991); *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, çev. Lauretta C. Clough (Cambridge: Polity Press, 1996).

[95] Sigmund Freud, 'Some neurotic mechanisms in jealousy, paranoia and homosexuality' (1922), *The Penguin Freud Library, Cilt. 10: On Psychopathology* (Harmondsworth: Penguin, 1979), s. 201.

eylemlerini icra etmek üzere tasarlanmış geniş, sinsi, olağanüstü şekilde etkili uluslararası komplocu bir ağ" olduğu varsayımı- devlet ve onun etkinliklerine nüfuz eder.[96] Devlet bu yüzden cephe aldığı az çok herkese husumetle yaklaşır ve güvenmez. Bunun tanınmayan olarak yabancı açısından olası etkilerini dördüncü bölümde ayrıntılı açıklayacağım. Şimdilik devlet paranoyasının, devlete meydan okuyan ya da onun kapsamlı bilgi bağını çözmeye yaklaşan devlet dışında herkesin tanım gereği hakkında daha fazla bilgi toplanması gereken bir düşman olması -bir "güvenlik riski"- anlamına geldiğini belirtelim. Bu bizzat güvenlik önlemlerinin neden çoğunlukla istihbarat-toplama araçları olduğunu da açıklar. Örneğin Britanya'da Ülke Savunma Kanunu (1798) başlangıçta her mahalleden kaç insanın devleti savunacağına, onların sağlık düzeylerine ve hangi silahlara sahip olduklarına dair enformasyonun toplanmasını amaçlarken, (geçici hükümlerle) Terörizmi Önleme Kanunu (ilk defa 1974'de ve daha sonra her sonraki yıl kabul edildi ve çoğu mahremiyet ihlâlini mazur göstermekte kullanıldı), öncelikle bir istihbarat-toplama yasasıydı.

Devlet paranoyası iki yönden çalışır. Birincisi bu, devletin her zaman haberdar olmadığı, fakat bilmesi gereken bir şeylerin olup bittiğini varsaymak -bu nedenle sonsuz bilgi arayışı-demektir. İkincisi devlet, paylaşacağı *gerçek* bir akla sahip olmadığını düşündüklerinden bilgisini sakınmaya çalışır. İlk mesele mahremiyet sorununa neden olur; ikincisi ise gizlilik sorununa neden olur. Bu iki fikre az zaman ayıracağım, çünkü bunlar birlikte devlet erkiyle ilgili burjuva demokratik tahayyülde belli bir eğilimin parçasını oluştururlar. Bu eğilim şöyle bir şey ortaya koyar: Mahremiyet demokratik bir erdemdir; onsekizinci yüzyılın sonundaki "demokratik devrimler"in köklerinden, şu anki mevcut insan haklarına dair çeşitli bildirgelerde kurumsallaşmasına kadar mahremiyet hakkı, bizi devlete karşı savunmak ve

[96] Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays* (London: Jonathan Cape, 1966), s. 14, 29–38; ayrıca Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (1972), çev. Robert Hurley, Mark Seem and Helen Lane (London: Athlone Press, 1984), s. 9, 193; Kenneth Dean and Brian Massumi, *First and Last Emperors: The Absolute State and the Body of the Despot* (New York: Autonomedia, 1992), s. 100. Devlet mekanizmasını güden "işletimsel paranoya" üzerine gözlemler için Thomas Pynchon'ın *Gravity Rainbow* (1973) romanını okumak ilginç olacaktır.

özgürlüklerimizi korumakta kullanılabilecek bir ilkedir. Aynı zamanda böyle bir görüşü kabul edenler siyasetteki gizliliğin kötü bir şey olduğunu ileri sürer –devletin çalışma gizliliğinin derecesi ne kadar yüksek ise, devlet o kadar az demokratiktir.

Tartışmayı daha ileri götürmeden önce mahremiyet fikrinin tarihsel arka planından biraz daha bahsedeceğim. "Mahremiyet"in politik bir erdem olduğu fikri, kapitalizmin doğuşu, devletin güçlenmesi ve kamusal-özel ayrımıyla ilgili liberal fikirlerin artan hakimiyetiyle birlikte gelişti. Feodalizmin çökmesiyle birlikte "kamusallığın" taşıyıcısı olan iktidarlar -Kilise, prens, soylular- bir yanda özel öğelere, diğer yanda kamusal öğelere ayrıldı. "Özel", devlet aygıtı alanının dışında kalma anlamına geldi ve kamu görevi ya da resmi görevi olmayan bir bireyi kast ediyordu. Buna karşın "kamusal", mutlakiyetçilik altında hükümdarın şahsıyla karşılaştırıldığında objektif bir varoluşa sahip bir kendilik içerisinde doğan devleti ima eder:

> Kamusal (*das Publikum, le public*), "özel" olan her şeyin aksine "kamu kurumuydu" (*öffentliche Gewalt*). Devlet memurları *öffentliche Personen,* kamusal şahıslar ya da *personnes publiques*di; bunlar bazı resmi görevlerle yükümlüydüler, bunların resmi görevi "kamusal"dı (*öffentliches Amt, service public*) ve hükümet binalarına ve kurumlarına "kamu" deniyordu. Öte yandan, bağımsız bireyler, özel hizmetler, özel görevler ve özel evler vardı ... Yetkili makamlar kendilerinin dışında kalanlara ters düşüyordu; kamu görevinin dışında kalanlar kendi özel çıkarlarının peşinde koşarken, yetkili makamların kamu yararına hizmet ettiği söyleniyordu.[97]

Dahası "özel" olan, hem "kamu" işlerini değerlendirmenin temeli hem de kamu kurumundan korunması gereken bir alan olarak düşünülmeye başladı. Bununla birlikte aynı zamanda "kamu", giderek *bir* kamusalı, dolayısıyla "efkarı umumiye" terimini, birlikte oluşturmak olarak anlaşılan başka özel şahısların toplamı anlamına gelmeye başladı. Bu iki "kamu" nosyonu -bir yanda resmi bilirkişi öte yanda bağımsız bireylerin bir toplamı- birlikte *açıklık* nosyonunu meydana getirdi. Kamusal alan akla dayalı savın bir alanı -bu nedenle "insan

[97] Jürgen Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society (1962), çev. Thomas Burger (Cambridge: Polity, 1989), s. 11. [Kamusallığın Yapısal Dönüşümü, Çev.: Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim].

aklının *kamusal* kullanımı" olarak Kant'ın aydınlanma tanımı[98]- olacaktı. Bu temelde yasada belli bir rasyonalitenin (doğru olanın adil olanla yakınlaştığı bir rasyonalite) bulunması beklendi. Bu iddia hükümdarın erkini kullandığı ve emir ve fermanlarla yasaları geçirdiği mutlakiyetçi yönetim biçiminde ortaya atılmıştı. Kamunun yasama ve yürütme faaliyetine dair akla dayalı tartışmaya katılması için bu tür faaliyetin "özgür ve açık sorgu" altında yapılması gerekir.[99] Dolayısıyla açıklık ilkesi yalnızca rasyonel tartışma savının parçası olarak kullanılmaz, fakat yerleşik otoritenin aleyhine de dönebilir.

Bu açıklık ilkesinin net bir hedefi vardı: Devlet sırları pratiğine karşın açıkça desteklendi. Kant'a göre "her birey hâkim olan baskının yasal olduğu akılla ikna edilmeye ihtiyaç duyar ... Özgürlük ruhu olmadan itaat, bütün *gizli toplumların* nedenidir; Bentham'a göre açıklık savları aynı zamanda gizliliğe karşı savlardı; Paine'e göre "gizem ve gizliliğe karşı öte yanda tarafsızlık ve açıklık vardır."[100] Kamusal alanın Almanca ifadesi (*Offentlichkeit*) bu açıklık talebini yakalar: Sözcük Fransızcadan sonra oluşturuldu ve asıl tercümesi *Publizität*dı; alan "açık"tır ve dolayısıyla ne özel ne de gizlidir. "Açıklık" bu nedenle egemen otoritenin devlet sırlarına bel bağlamasıyla çarpıştırıldı: "gizliliğin *iradeye* dayalı egemenliğin muhafazasını yerine getirmesinin beklenmesi gibi, açıklığın da *akla* dayalı yasamanın tesisine hizmet etmesi beklendi.[101]

Dolayısıyla el ele giden iki sürecimiz vardır. Bir yanda mahremiyete yönelik artan bir vurgu; öte yanda devlet gizliliğini sınırlandırma talebi. Georg Simmel'in belirttiği gibi devletin asıl ayrıntıları, bireyin mahremiyete çekilme olasılığını edinmesiyle aynı ölçüde gizliliklerini

---

[98] Immanuel Kant, 'An answer to the question: "What is Enlightenment?" ' (1784), *Political Writings*, çev. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 55.

[99] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (1787), çev. Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1929), s. 9. [Arı Usun Eleştirisi, Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları]

[100] Immanuel Kant, 'On the common saying: "This may be true in theory, but it does not apply in practice" ' (1793), *Political Writings*, s. 85; Jeremy Bentham, *An Essay on Political Tactics* (1791), *The Works of Jeremy Bentham, Bölüm II*, ed. John Bowring (Edinburgh: William Tait, 1843), s. 310–14; Thomas Paine, *Rights of Man* (1792), *Rights of Man, Common Sense and Other Political Writings*, ed. Mark Philp (Oxford: Oxford University Press, 1995), s. 287.

[101] Habermas, *Structural Transformation*, s. 53.

kaybetti. Özel olan ebediyen özel olurken, kamusal olan daha da kamusal oldu.[102] Özel alanın bu savunusu ve kamusal alanın gizliliğin azaltılması (ya da "açıklığın" arttırılması) talebi, liberal demokrasinin müdafaasında burjuva ideolojisinin merkezi bir özelliği oldu. Bu görüşe göre demokratik toplum, öncelikli olarak kanunlaşan anayasada ve devlet işlerinin mümkün olduğunca az gizlilikle gerçekleştirildiği özelin köklü bir savunusu yönünde bir toplumdur. Bu meseleler, "mahremiyet" hakkını daha da sağlamlaştırmayı ve daha "açık" (yani daha az gizli kapaklı) bir yönetime geçmeyi amaçlayan -Blair ve Clinton rejimlerinin en bariz örnekler olduğu- birçok liberal demokrasiyle birlikte son yıllarda yeniden doğdu. Bunlar soldaki birçok kimsenin ilerici, radikal ve modernleştirici olarak övdüğü girişimlerdir. Bu bölümün geri kalanında önceki bölümlerdeki savı temellendirecek ve bu girişimlerin sözde radikal görünümlerine ve apaçık cazibelerine rağmen, "mahremiyet" ve "açık yönetim" taleplerinin aslında karşı koyabileceğimiz çeşitli iktidar biçimlerine meydan okumak üzere kullanıldığında ciddi biçimde sınırlı olduklarını ileri süreceğim. Bu sınırlılıklar tarihsel ve politik naifliğin kombinasyonundadır. Neticede bu naifliğin devlet iktidarına karşı gerçek muhalefeti güçlendirmekten daha ziyade zayıflattığını öne süreceğim.

Devletler neden sır saklar? Devletlerin yanıtı kendilerini düşmanlardan koruma gereksinimidir. Fakat devletler neden *bu kadar çok* sır saklar? Neden çoğunlukla düşman için bile önemsiz ve değersiz olan gizli enformasyonu saklarlar? Bu soruyu yanıtlamanın en yaygın yollarından biri devlet gizliliğini politik kültürün özgünlüğüne yormak olmuştur. Örneğin Peter Hennessy gizliliğin "kültüre dahil edildiğini ... gizliliğin Cotswolds gibi İngiliz kır manzarasının bir parçası" olduğunu ileri sürer. "Gizlilik toplumumuzun yapısıyla uyumludur" -öyle ki yedi yüzyıl öncesine kadar uzanır. Bu görüş "açık yönetim" girişimini kısmen ortaya koymak itibariyle en son Tony Blair'in Britanya'daki "köklü gizlilik kültürü" üzerine yorumlarında tekrarlanır.[103] Britanya

[102] Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, trans. Kurt H. Wolff (Glencoe, IL: Free Press, 1950), s. 336–7.

[103] Peter Hennessy, *Whitehall* (London: Fontana Press, 1990), s. 346–7, 349; Tony Blair, 'Preface by the prime minister', *Your Right to Know: Freedom of Information*, Cm 3818,

politik kültürünün belli bir özelliğinin cazibesine rağmen, aynı fikir başka ülkelerde de gizliliği açıklamakta kullanılmıştır.[104] Fakat politik kültüre dair bu tür iddialar aslında gerçek meseleyi örtbas etmeye hizmet eder: Gizlilik perdesiyle örtülen şey *devletin özünden* başka bir şey değildir. Weber'in belirttiği gibi devlette gizlilik eğiliminin ulusal kültürle çok az alakası vardır ve pekâla devlet iktidarının maddi doğasıyla alakası vardır.[105] Devletin bilgi arzusuyla birlikte gizlilik arzusu, sırların kendisinden daha önemlidir. Bunu biraz daha ayrıntılı anlatayım.

Robert Filmer *Patriarcha*'nın (1680) başında şöyle der: "Mevcut devletin sırlarına karışmakla işim olmayacak. Bu tür *arcana imperii* * ya da kabine toplantılarına ayak takımı burnunu sokmaz. Üstü örtülü bir inanç en vasat sanatkârın hünerinde verilidir." Filmer'in kafasında birinci James'in 1616'da Kraliyet Mahkemesinde ** boy göstermesinden önce yaptığı yorumlar vardı: "Kral iktidarının sırrının tartışılması yasal değildir; zira bu Prensin zayıflığına sözle saldırmak ve mistik saygıyı ortadan kaldırmaktır."[106] Birinci James birçok büyük siyasetçinin tekrarlaya geldiği diğer hükümdarların düşüncelerini ifade ediyordu. Bu düşüncelere göre egemenlik, tebaalara açıklanmaktan daha ziyade mistik bir saygıyla dindar bir şekilde kabullenilen ve Filmer gibi yazarların kabul ettiği bir gizemdir. *Arcana imperii* ve gizeme dair göndermeler, şimdilerde *devlet gizliliği* olarak bildiğimiz şeyin ilk modern versiyonlarıdır. "Sır" için bir başka

---

1997; also para. 7.2. Başka örnekler için bakınız Gavin Drewry and Tony Butcher, *The Civil Service Today* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), s. 175; Clive Ponting, *Secrecy in Britain* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), s. 42–55; David Vincent, *The Culture of Secrecy: Britain 1832–1998* (Oxford: Oxford University Press, 1998); Will Hutton, 'The state we can't escape', *Observer*, 29 October 2000.

[104] Örneğin, Daniel Patrick Moynihan, *Secrecy: The American Experience* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), s. 153.

[105] Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), s. 992. [Ekonomi ve Toplum, Çev.: Latif Boyacı, Yarın Yayınları].

* [Lat.] İmparatorluk sırları (ç.n).

** Sınırsız yetki sahibi olan ve 1641'de lağvedilen mahkeme (ç.n).

[106] Robert Filmer, *Patriarcha, Patriarcha and Other Writings*, ed. Johann P. Sommerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 3–4; James I, 'Speech in Star Chamber, 1616', *The Political Works of James I*, ed. Charles Howard McIlwain (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918), s. 333.

sözcük de muhafaza etmek, içine almak ya da korumak anlamına gelen Hint-Avrupa kökenli *arek*'den türeyen *arcanum*'dur.* Fakat *arcanum imperii* de *arcana ecclesiae*'ın** kutsallık atmosferinden yararlanmıştır. Bu atmosferi Kilise ve dinsel figürlerden devlet ve onun memurlarına aktarmıştır. *Arcanum imperii* böylece bize "devletin sırlarını" ya da "devletin gizemlerini" verir.

"Sır" sözcüğü ilk defa onbeşinci yüzyıl esnasında kullanılmaya başladı. "Ayırmak, bölmek, ayrı tutmak" anlamındaki *secerno*'nun geçmiş zaman fiili Latince *secretus*'dan geldiği için, "sır" kelimesinin tohumun çıkmasından geldiği varsayıldı. Kelimenin amacı yenebiliri yenilmezden, iyiyi kötüden ayırmaktı. Bölünme, objenin biçimi ve boşluğun ebadı arasındaki ilişkiye bağlı olarak bir şeyin geçip geçmeyeceğine müsaade etme işlevi olan bir boşluktan etkilenir. Sözcük dolayısıyla muhakemeye, karar verme yetisine, halletme yeteneğine ve ayrım çizmeye işaret eder. Daha önemlisi sözcük, bilgiye ve söz konusu bilginin örtbas edilmesine dayalı diğerleriyle bir ilişkiye işaret eder.[107] Gördüğümüz gibi devlet aklı doktrini, siyasal bilginin kamuoyu tartışması yoluyla değil hükümran beden ve onun başlıca memurları tarafından ortaya konup geliştirildiğini iddia ediyordu. Bu nedenle devlet aklında uzman bütün yazarlar gizliliğin merkeziliğinde ısrar ederler: Guicciardini, gizliliğin yönetimin kaçınılmaz bir özelliği olduğunu söyler; Botero "savaş ya da barışta önemli müzakereler yürütenler açısından hiçbir niteliğin gizliliğe riayet etme becerisinden daha gerekli olmadığını" iddia eder; Bocalini "Devletlerin muntazam düzene sokulması bakımından gizliliğin iyi bir meclisten daha gerekli olduğunu" öne sürer; ve Francis Bacon "Devletin gizli ve gözden uzak bilginin bir parçası olduğunu; bazı şeylerin gizli olduğunu çünkü onları bilmenin zor olduğunu, ve bazılarının ise ağza almaya uygun olmadığını" kabul eder. (Yüzyıllar sonra Müşterek Askeri İstihbarat Koleji'nin duvarı, Amerikan güvenlik ve istihbarat

* [Lat.] Kutsal sır (ç.n).

** [Lat.] Dinsel sır (ç.n).

[107] Gérard Vincent, 'A History of Secrets?', in Antoine Prost and Gérard Vincent (eds) *A History of Private Life, Cilt. V: Riddles of Identity in Modern Times* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), ss. 163–4; Sissela Bok, *Secrets: Concealment and Revelation* (Oxford: Oxford University Press, 1984), s. 6.

görevlilerinin eğitim alanı George Washington'ın Elis Dayton'a notundan bir alıntı sergiliyordu: "Başarı gizliliğe dayanır".)[108]

Bu anlamda "resmi sırlar" kavramı, sayesinde devletin sivil toplumu örgütlediği siyasal idarenin tipik mekanizmalarıdır. Hem Marx hem de Weber'in hatırlattığı gibi: "Bürokrasinin genel ruhu kendi içerisinde hiyerarşiyle korunan ve dış dünyaya karşı kapalı bir korporasyon olan *sır*, gizemdir." Bu ruhtan güç için çabalamanın bir ürünü olan "resmi sırlar" doğar.[109] İfşası ister dost ister düşman olsun, herhangi bir kişi ya da kuruma kesinlikle faydası olmayacak tamamen zararsız enformasyon parçaları gibi görünseler bile sırların saklı tutulmalarının nedeni budur. Gizlilik böylece devlet erki ritüelinin parçası olur. Malcolm Muggeridge'nin Britanya Gizli Servisi'ndeki görevi hakkında belirttiği gibi "Kutsama Töreni açısından papaz elbisesi ve tütsü, ya da spiritüalist bir toplantı açısından esrarengizlik gibi, gizlilik de istihbarat açısından önemlidir ve herhangi bir amaca hizmet edip etmediğine bakmaksızın, her ne olursa olsun muhafaza edilmesi gerekir."[110] Bu nedenle devlet, sivil toplum içerisinde grupların, özellikle muhalif grupların kendilerine ait sırları olmasına müsaade etmez. Biraz gizlilik barındırmayı amaçlayan her türlü grup elbette gözetim altına alınacak ve devlet bunlara gizlice sokulacaktır: Devlet aklı, milli güvenlik ve bilgi arayışı daha başka bir şey gerektirmez.[111] Başka

---

[108] Guicciardini, *Dialogue*, s. 61, 99, 163; *Maxims and Reflections*, s. 54; Botero, *Reason of State*, s. 47; Bocalini, *I Raggvagli Di Parnasso*, s. 11; Bacon, *Advancement of Learning*, s. 205. Defoe'nun ileri sürdüğü gibi, "yurtdışı istihbaratın son derece önemli olması"nı, "vatanda en faydalı şeyin gizlilik" olması takip eder –"Memorandum to Robert Harley", s. 264. Alıntı, Julian Borger'den, "The dean of deception", *Guardian*, 17 Ağustos 1999.

[109] Marx, 'Contribution to the critique of hegel's philosophy of law', s. 47. Olgun Marx'ın, Paris komününü "devlet sırlarına ilişkin bütün dolaplara" son verdiği için övmesi bu yüzden şaşırtıcı değildir. *-The Civil War in France*' (1871), Marx, *The First International and After*, ed. David Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1974), s. 251; Weber, *Economy and Society*, s. 225.

[110] Malcolm Muggeridge, *Chronicles of Wasted Time, Part 2: The Infernal Grove* (London: Collins, 1973), s. 123.

[111] Bu tür gizlice sokulmadan paçayı sıyırmış gibi görünen tek grup Mason locasıdır. Mutlakiyetçiliğe karşı "denk bir güç" olarak ortaya çıkan Mason locaları, mutlakiyetçi gizlilik paravanasını benimsemişti. Bu gizlilik bugüne kadar devam eder, buna müsaade edilmesinin nedeni, hiç şüphesiz Mason locaları hem biçim hem de içerik bakımından son derece burjuva oldukları ve egemen sınıfın mensuplarından oluştukları için, devletin onları bir tehlike olarak görmemesidir.

bir deyişle gizlilik, devletin her şeye kadirliği iddialarına olanak tanıyan devlet aklının önemli bir parçasıdır; gizlilik Botero'nun dediği gibi prensi "bir Tanrı gibi" gösterir.[112] Ve bu dürtünün gerçekleştirilmediği yerde bile devletin planlarına yardımcı olmakta temel bir rol oynar. Devlet erkine yardımcı olur, onu meşrulaştırır ve ona siper olur.

İronik bir şekilde, son yıllarda "açık yönetim"i gerçekleştirme çabaları –1990'larda Atlantiğin her iki tarafında beyan edilen bir fikir– bunun en iyi kanıtıdır. Birkaç örnek yeterli olacaktır. Britanya'da Savunma Bakanlığı (MoD) hidrodinamiklerin yeni açık yönetim girişimlerinin parçası olarak teoride kamuya açık olacaklarını bildiriyor. 1998'de bir Liberal Demokrat milletvekili Savunma Bakanlığından hidrodinamikler üzerine teknik raporlarının bir listesini istedi –liste olmadan raporların ne anlama geldiğini bilmek fiilen imkânsızdır. Çalışma Bakanı John Spellar, şu yanıtı verdi: "Bilgiyi vermiyorum. Şahsi raporlar tasnif dışıyken, karma bir liste daha geniş bir fotoğraf sağlar ve sınıflandırılmıştır." Araştırmanın kendisi kamuoyuna açıldı, fakat hangi araştırmanın öncelikle var olduğunu bilmemize müsaade edilmiyor –araştırmanın tamamının tam bir fotoğrafı, en basit bir yayınlar listesi bile gizli tutuluyor. Benzer şekilde Sanayi Bakanı'na (İngiliz şirketlerinin Suudi Arabistan'a elektronik batonlar satmaktan yakalandıktan sonra) hangi şirketlerin hükümetin diktatörlükle ticaret kurallarını çiğnediği sorulduğunda, Bakan söz konusu şirketlerin rekabet haline zarar vereceği korkusuyla hükümetin isimlerini veremeyeceği yanıtını verdi. Mevzu hükümetin bilgisi dahilinde yasayı çiğneyen şirketler olduğunda gizlilik devam ettirilmelidir; açık yönetim rejiminde sermayenin işlediği suçlar sır olarak tutulabilir.

Gizlilikle alakalı meselelerle ilgilenen parlamento komisyonlarının yıllık raporları bir dizi muazzam göze batan silip-çıkarma içerir. Kasım 2000'de Avam Kamarası Savunma Komisyonu gizliliğin kırılması ve daha "açık" bir hükümet tarzına geçilmesi yönündeki medya baskısının ardından özel bir rapor yayınladı. Albay Stephen Lloyd'a bakanlığın ABD askeri istihbaratına ne kadar bağımlığı olduğu soruldu. Yanıt şöyleydi: "***". ABD'nin Britanya'ya sağladığı herhangi

[112] Botero, *Reason of State*, s. 56.

bir belgeyi bir başka müttefike tedarik edip etmediği soruldu, Yanıt şöyle: "***". ABD istihbaratı ABD'nin dahil olmadığı bir operasyonda bulunacak mı? Yanıt "***". İstihbarat ve Güvenlik Komisyonunun 1998'de bildirdiği gibi "Irak'ta çalışan birimleri *** ve belli başlı müttefiklerle *** istihbarat paylaşımının boyutunu sorduk." Aynı Komisyonun 2000 yılı raporu "Birleşik Krallığın kalmasını *** sağlamak için *** olması gerektiğini" ileri sürdü. Kosova'daki istihbarat başarısızlıkları üzerine 2000 yılı raporu "GCHQ şu yorumda bulundu ***, ***, ***. Komisyon şu konuda endişeli ***, ***. Dışişleri Bakanı şöyle dedi ***." Ve benzeri şeyler. 2000 raporunda bir dizi sansürlü pasajın gizliliğin giderek daha yaygınlaştığını gösterip göstermediği sorulduğunda, Komisyon Başkanı aslında tam tersinin geçerli olduğunu, bunların hükümetin artık ne kadar daha açık olduğunu gösterdiği yanıtını verdi. Buradan Britanya devletinin gerçekte açık yönetim ile gizli yönetim arasında ayrım yapmaktan aciz olduğu sonucu çıkarılabilir. Aslında doğru yorum şu olacaktır. Devlet aşağıdaki örneğin de gösterdiği gibi, *açıklığı* kendi *gizlilik ve bilgi ihtiyacı* bakımından *tanımlamaya* başlamıştır.

Sağlık ve Güvenlik İcra Kurulu'na (HSE) Kuzey Deniz vinççilerinin endüstriyel kazalar geçirmesiyle ilgili sorular soran akademisyenler izlenecekti. HSE kendi kadrosunu şöyle uyardı "HSE faaliyetlerine ilgi duyar gibi görünenleri ve HSE'e göre sakıncalı yollardan elde edilen yanıtları suiistimal etmeye bel bağlayabilenleri izlemek istiyoruz." Ve not şöyle bitiyordu: "Bu insanlarla herhangi bir bağlantı, Açık Yönetim Birimi'ne bildirilmelidir." Açık yönetim ve enformasyon özgürlüğü dünyasında gizlilik gereksinimini yeniden ileri sürmekle yetinmeyen "açık yönetim", artık "gizli bilgi toplama" ile eşanlamlı bir sözcüktür.[113]

Amerika'da (geniş ölçüde takdir edilen yazılı anayasası, gizlice tasarlanan ve devlet gizliliğine -birinci bent beşinci paragraf- anayasal hak sağlayan bir devlet) gizli olduğu ilan edilmiş enformasyon

[113] Richard Norton-Taylor, ' "****" ' you too, pal', *Guardian*, 17 Kasım 2000; Francis Wheen, 'Jack takes a liberty too far', *Guardian*, 8 Kasım 2000; Nick Cohen, 'A right to know? Don't ask', *Observer*, 20 Haziran 1999; *Cruel Britannia: Reports on the Cruel and the Preposterous* (London: Verso, 1999), s. 166.

kayıtlarını tutan Ulusal Arşiv ve Kayıt İdaresi'nin parçası olan Enformasyon Güvenlik Gözetim Dairesi, 1996'da gizlilik ve gizli belgelerde bir düşüş eğilimine şahit olunduğu şöyle özetliyordu: Asıl tasnif uzmanlarının sayısı 4420'den 959'a düştü ve bildirilen asıl tasnif kararlarının sayısı 105.163'den 62.000'e düştü. Fakat rapor daha sonra asıl tasnif kararlarına karşı olarak yılın "orijinal olmayan" belgelerini ("orijinal olmayan" tasnif edilmiş belgelerle ilgilidir, çünkü bunlar tasnif edilmiş enformasyon içerisine dahil edilir, onunla yorumlanır, başka şekilde açıklanır ya da ayrıca sınıflandırılır) verir. Rapor edilmiş, orijinal olmayan tasnif kararları 2.2 milyondan 5.5 milyonun üzerine çıkmıştır. Dolayısıyla "açık yönetim" devri ve aşırı gizliliğe son verme çabası, yeni gizli belgelerdeki yüzde 62 *artışla* sonuçlandı.[114]

ABD istihbarat güçlerinin soğuk savaşın bitişinden bu yana yıllık 6 milyona yakın tasnif edilmiş belge üretmesi, sırların herhangi bir dış düşmandan daha ziyade yurttaşlar ve onların seçilmiş temsilcilerinden saklandığı fikrini akla getirir. Sembolik olarak gizlilik, falanca bilgi nedeniyle güvenilebilir ve güvenilemez kişiler olduğunu ifşa eder. Burada gizlilik, zorlama ve tehlikeli bir yoldan devlet aklı doktrini ile bağlantılıdır. Devletin gizliliğe çoğu kez başvurması birçok yurttaş tarafından devlet aklı temelinde meşru olarak kabul edilir: Düşmanlarımıza sağlayabileceği avantajdan ötürü bu enformasyonu veremeyiz; devlet gerekçelerinden ötürü daha fazla anlatamayız. Diğer taraftan çoğu kez devlet aklına başvurulması, hayali güvenlik tehdidinden ötürü çoğu yurttaş tarafından meşru olarak kabul edilir, fakat elimizdeki gizli bilgiden ötürü bu tehdit hakkında daha fazlası söylenemez. Bazı yazarlar gizliliğin böylece devlet içerisindeki hakim grupların kendi karşıtlarını yasadışı kılmalarını sağlayan güçlü bir alet haline geldiğini ve bunun gizliliğin demokratik siyasetin temel paradoksunu teşkil ettiğini gösterdiğini belirtti.[115] Fakat bu fazla cömert olmaktır. Daha doğrusu asıl mesele devletin kendi yurttaşlarını güvenilmez olarak düşünmesidir. Yurttaşlar bilgili öznelerden ziyade enformasyon nesnesidir.[116]

[114] Moynihan, *Secrecy*, s. 74–5.

[115] Richard Gid Powers, 'Introduction' to Moynihan, *Secrecy*, s. 19; Friedrich, *Pathology of Politics*, s. 177.

[116] ABD 2001'de "terörizme karşı savaş" sırasında "propaganda savaşının" parçası olarak Afganistan'a broşürler attı. Savunma Bakanı Donald Rumsfeld, batılı müttefiklerin Afganistan

Argüman biraz daha geliştirilebilir. *Sır* ifadesi ilk defa onaltıncı yüzyılda yaygın bir şekilde kullanılmaya başladığında, çoğunlukla Latince eşdeğeri *sophismata* * olarak -Aristo'nun *Politika*'sında defalarca görülen bir ifade- kullanıldı (örneğin 1297a ve 1308a'da). Michael Donaldson'a göre *sophismata*:

> Öyle olmadığı halde sıradan insanların silah taşımalarına ve meclislere katılmalarına *izin verildiği* ancak, soyluların bunu yapmaya zorunlu *tutulduğu* oligarşiler gibi, egemen sınıfların dışındakilere siyasal hakların ya da gücün verilir gibi göründüğü kurumsal düzenlemeleri imler. Bu tür pratikler mesele konusunda bir tercihe sahipler gibi hissetmelerine imkân tanırken, katılımı isteğe bağlı olan grubu haklarından mahrum eder. "Republicae mysteria et arcana" olarak adlandırılan bu tür yöntemler, meşrudur ve devletin çöküşünden kaçınmak fikriyle icra edildiğinde hoş görülebilen "bazı sırları saklama" olarak iyi yurttaşların hakkını yemeye dayanmaz.[117]

Arcana bu yüzden yalnızca gizliliği değil aynı zamanda tebaaların -antik ve gizemli bir miktar bilgi biçiminde- kendilerini parçası olarak düşünmeye teşvik edildikleri fakat bilgi eksikliklerinden ötürü katılmaya özendirilmedikleri geleneği akla getirir (Halkın dili yerine İncil'in ve Kutsama Töreninin Latince okunması harika bir örnektir). Dolayısıyla gelenek hem halkındır hem de değildir; Kilisenin kabul ettiği esrarlı ve bilgilendirilmemişler açısından anlaşılması imkânsız bilgi gibi, gelenek de aidiyeti ima eder fakat korku aşılar. *Arcana imperii* bu yüzden modern terminoloji bakımından yalnızca "resmi sırlarla" değil, iktidarın (bireylerin kendilerini parçası olarak düşünmeye özendirildikleri fakat yine de esasen gizemli gibi görünen bir iktidar) meşrulaştırılmasındaki araç ve pratiklerle de ilgilidir: I. James'in "gizemli kutsaması." *Arcana imperii* bu nedenle yalnızca sır değil, fakat *simulacra* imperii'dir: İktidar illüzyonlarının yaratılışı, Donaldson'un belirttiği gibi "sayesinde avamın hoşnut olduğu araçların tasarlanmasıdır." Burada devlet aklı savlarını *halkın küçümsemesinin* önemi

---

halkına attığı mesajın Afgan-olmayanlara gelindiğinde gizli olduğunun düşünüldüğü söyledi. Bakınız Andrew Buncombe, 'This food is a gift from america', *Independent on Sunday*, 14 Ekim 2001.

* [Lat.] Mantıksal yanlışlıklar (ç.n).

[117] Donaldson, *Machiavelli and Mystery of State*, s. 117.

ön plana çıkar.[118] Parçası olduğu devlet aklı doktrini gibi, *arcana imperii* de tabiiyetin siyasi bedeni gizemli bir örtüyle kapatmasıyla meşrulaştırıldığı önemli bir aygıt meydana getirir.

Gizlilik tarihinin özelliklerinden biri de mahremiyetle özel bir ilişkisinin olmasıdır. Gizliliğin Latince hali *secretus*'dur (ayrılmak, bölünmek), mahremiyetin Latince hali ise "kurtarmak" anlamında *privatus*'dur. Tarihsel olarak söz konusu mefhumlar o kadar yakındı ki Samuel Johnson, mahremiyeti "gizli olma hali; gizlilik" ve gizliliği "mahremiyet; gizli olma hali" olarak tanımlayarak, iki sözcüğü birbirinin yerine kullanılabilir olarak kabul etti.[119] Yine de bir noktada iki sözcük yeterince ayrı gibi görülecek kadar ayrı düşürüldü: mahremiyet iyi bir şey oldu, gizlilik kötü bir şey oldu. Fakat benim tartıştığım içerimlerden biri, biz ne kadar çok durdurmaya çalışsak da, devletin sürekli bilgi paranoyasından ötürü her zaman mahremiyeti çiğneyen eylemlere girişeceğidir. Mahremiyetimizi sıklıkla çiğnediği söylenen faaliyetlerin ta kendisi, devletin kendi halkını *bilme* ihtiyacı ve isteğiyle açıkladığı etkinliklerin ta kendisidir. Devletin mümkün olan her fırsatta mahremiyetimizi çiğneyecek olması ve bu tür ihlâlleri mümkün olduğunca gizli tutmaya çalışması, onun bilgi arayışının önemli bir parçasıdır.[120] Bu bölümü (daha) polemiksel bir sonla bitirirken, bu alandaki liberal politik imgelemin sınırlarının altını çizerek bu savı bir adım daha ileri götürmek istiyorum.

Daha önce belirttiğim gibi mahremiyet, burjuva demokrasisinin üstünlük iddiasının merkezi bir mecazı oldu. John Stuart Mill "özel idarenin her parçasını kamu makamıyla düzenlemeye" çalışan eski devletleri, "politik toplulukların ... yasayla özel yaşamın ayrıntılarına

---

[118] Donaldson, Machiavelli and Mystery of State, s. 127; Keohane, Philosophy and the State in France, s. 224.

[119] Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language* (1755) (London: Times Books, 1979).

[120] 1844'de Britanya İçişleri Bakanlığı'nın "özel" mektupları açtığı ortaya çıktığında, küçük çaplı bir kamu infiali yükseldi. İçişleri Bakanı Sir James Graham'ın ilk savunma yöntemi meseleyi güvenlik gerekçeleriyle tartışmayı reddetmek oldu. Bunun yetersiz olduğu anlaşıldığında ikinci savunma yöntemi gizlice toplanan Avam Kamarası Seçici Kurulu idi. Bu söz konusu uygulamanın İngiliz impratorluğundan beri Britanya devleti tarafından devam ettirildiğini ortaya çıkardı. Bakınız Charles Townshend, *Making the Peace: Public Order and Public Security in Modern Britain* (Oxford: Oxford University Pres, 1993), s. 32.

müdahalesinin o kadar harika önlendiği modern dünya" ile karşılaştırır. Benzer şekilde Alexis de Tocqueville "özel yaşamın zevklerini tatmak için" Amerikalılar'ın izlenmesi ve bu zevklerdeki politik ihlallerden kaçınılması gerektiğini iddia eder, zira "politik toplumun kapsamı genişledikçe özel yaşam alanının daraltılmasını beklemek gerekir."[121] Bu tür argümanların içerisinden mahremiyet fikri burjuva demokrasisi hakkındaki tartışmalar içerisinde merkezi mecazlardan biri oldu: Savunucular, burjuva demokrasisinin liberal doğasının, mahremiyeti, diğer bütün sistemlerden daha iyi koruduğunu söylemekten hoşlanırken, birçok sol eleştiri de mahremiyeti yeterince koruyamadığını ileri sürmüştür. Burada taraf olmak yerine daha geniş bir hususun vurgulanması gerekir. Hannah Arendt mahremiyet müdafaasında liberal demokrasinin her yönüyle ne kadar anlamlı bir tarihsel ve ideolojik dönüşüm gerçekleştirdiğini unutmanın kolay olduğuna dikkat çeker. Tarihsel olarak mahremiyet negatif bir durum -mahrumiyet durumu, yoksun kalma- olmuştur. Grekler açısından mahremiyet, yaşayanların mahrum bırakılmasıydı ve mahrum bırakıldıkları şey ise *polis*'e katılımdı:

> Tamamen özel bir hayat yaşamak her şeyden önce gerçekten bir insan yaşamı için elzem olan şeylerden yoksun olmak demektir: başkaları tarafından fark edilmek ve duyulmakla ortaya çıkan gerçeklikten yoksun olmak, ortak şeyler dünyasının aracılığıyla onlarla ilişkili ve ayrı olmaktan kaynaklı "objektif" bir ilişkiden yoksun olmak, yaşamın kendisinden daha kalıcı bir şey elde etme olasılığından yoksun olmak. Mahremiyet yoksunluğu başkalarının olmamasıdır.[122]

Arendt'in bakış açısından şunu da eklemeliyiz: Siyasi ilkelerimizin başlıca örgütleyici özelliği olarak mahremiyeti kabul ettiğimizde üzerimizde ne kadar büyük bir *politik* hak yaratıldığını unutmak kolaydır.

Mahremiyet üzerine literatürün çoğunda söz konusu fikir bireyciliğin doğuşuna bağlanır. Teorik olarak bireyciliğin ve bir birey olarak kişi fikrinin kökenlerinin kapitalizmde olduğu herkesçe bilinen bir

[121] John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), *Utilitarianism, On Liberty and Considerations on Representative Government*, ed. H.B. Acton (London: Dent & Sons, 1972), s. 76; Alexis de Tocqueville, *Democracy in America, Bölüm 2* (1840), çev. George Lawrence (New York: Fontana, 1968), ss. 782–3; bakınız ayrıca Isaiah Berlin, 'Two concepts of liberty' (1958), *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), s. 129.

[122] Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958) (Chicago: University of Chicago Press, 1998), s. 58; bakınız ayrıca s. 38, 64. [İnsanlık Durumu, Çev.: B. Sina Şener, İletişim].

savdır.[123] Mahremiyeti bu bağlama yerleştirmek önemli daha doğrusu oldukça açık bir noktayı ifşa eder: mahremiyet savunusu tarihsel olarak sermaye savunusuyla el ele gitmiştir. Başka bir deyişle bireyin belli bir savunmasını şekillendirmeye yardımcı olunmasında "mahremiyet", sermaye iktidarının sağlamlaştırılması açısından ideolojik olarak işlevseldi. Bu hususta, "özel"in "zenginlik"ten defalarca daha fazla kullanıldığı Adam Smith'in *Ulusların Zenginliği* kitabından daha iyi bir kanıt bulunamaz.[124] "Özel" her şeyden önce çoğu zaman "mülkiyet" ile birleştirilen bir sözcüktür. "Mülkiyet" ile birleştirildiğinde "özel"in asla ille de bir bireysel şahısla değil, fakat aynı zamanda bundan sonra hukuk açısından *samimi* şahıslar gibi görünebilecek tüzel kişilerin talep ettiği dışlayıcı mülkiyet haklarıyla da ilgili olmadığını kendimize hatırlatmak anlamlıdır. Bu, "mahremiyetin" bireysel insan haklarını savunmak için kullanılabileceği kadar, kolaylıkla sermayenin korporatif haklarını savunmak için de kullanılabileceğini bize gösterir: Örneğin, ücretli emekten bir artı-değer alma hakkı ya da hissedarların çıkarlarını işçilerin veya tüketicilerin güvenliğinin üstüne yerleştirme. Ve göreceğimiz gibi bu haklar devlet tarafından oluşturulur ve savunulur.

O halde baskı biçimlerine karşı etrafında direnişi örgütleyebileceğimiz bir ilke olarak mahremiyetin iktidarın belli yapılarına karşı aynı ölçüde kullanılabileceği belirtilmelidir. Üstelik esas itibariyle liberal bir kavram olarak mahremiyet, belli *bireysel* özgürlükleri talep etmekten daha ötesine geçmez. Kendi başına bu bir başarıydı elbette ve başka türlüsünü iddia etmek ters olacaktır. Fakat mahremiyet bayrağı altında yürüyerek elde edilen küçük-ölçekli zaferler burada tartıştığım büyük-ölçekli yenilgiyi (yasama ve yürütme faaliyetinin küçük ayrıntılarında pekiştirilmeye devam eden bir yenilgi) hafifletmeye kâfi gelmez. Dolayısıyla bir insan hakkı olarak ilk defa ifade edilmesinden iki yüzyıl kadar sonra mahremiyet üzerindeki ısrar, Britanya devletinin servis sağlayıcı sistemlere yerleştirilen "kara kutular" yoluyla elektronik posta ve internet trafiğini izlemeye imkân tanıyan (ve Microsoft yazılımına yerleştirilen gizli bir kodun ABD güvenlik hizmetlerinin

[123] Nicholas Abercrombie, Stephen Hill and Bryan Turner, *Sovereign Individuals of Capitalism* (London: Allen & Unwin, 1986), s. 36.

[124] Tam rakamlar: "zenginlik" -168 değini; "özel" 198 değini.

dünyada İnternet ve Windows kullanan herkesi gizlice gözetlemesini sağladığını unutmayın) Araştırma Erkleri Kanunu Düzenlemesi'ni (2000) yasalaştırmasını engellememiştir. Bu, ne Britanya devletinin MI5'de 25 milyon sterlin değerinde bir elektronik posta gözetim merkezi inşa etmesini engellemiş ne de İngiliz istihbarat birimlerinin Britanya'ya yapılan her telefon görüşmesini yedi yıllığına kaydetme ve saklamanın yollarını aramalarına engel olmuştur. İngiltere ve Galler'deki telefon hattı çekme ve mail açmaya verilen yetki sayısında (1997-8'de 1763) kaydetmeler başladığından beri bir azalma olmadığı gibi, mevcut rejimin devlet ajanlarının (sendikalar ve barışçıl örgütlenmeler ve hatta üzerinde sloganlı tişört ya da rozet taşıyan bireyler dahil) "protestocu" bütün örgüt ve bireylere "terörist" olarak yaklaşmasını sağlayan 2000 ve 2001 yıllarındaki yeni Terörizm Yasalarını geçirmesini ve dolayısıyla onları sürekli gözetime tabi tutmasını da engellemedi.[125] Bu tür gelişmeler sadece İngilizlere özgü değildir. Başka devletlerden -özellikle ABD'deki son "Terörizmi Önleme ve Engellemede Gerekli Sınanmış Uygun Araçlar (Vatanseverlik) Yasası- pek çok örnek verilebilir. Bu çabaların ne kadar nafile olduğu anlaşılsa da, bunlar devlet içerisindekilerin mahremiyet nefretini ve onların "özel" hayatın en temel ilkelerini bile çiğneme istekliliğini gözler önüne serer. Zira 1998 ABD Savunma Dairesi Raporu'nun da belirttiği gibi "enformasyon savaşının cephe hattı yoktur,"[126] hiçbir devlet kendi iktidarı üzerinde bir sınırlama olarak "özel" bir alan görmeyi asla istemeyecektir.

Ne var ki daha da önemlisi devlet erkini başarılı bir şekilde sınırlasa bile mahremiyet nakaratı, insanların *kamusal* ile *özel* kendilikler arasında bölündüğü politik bir imgeleme dayanır. Bu açıkça tarihsel olarak *politik* özgürleşmeyi tamamlayıcı olmuştur, fakat böyle yaparak bizi sermaye ve devletten kurtarmak yerine her ikisine de *bizi*

---

[125] Stuart Millar, Richard Norton-Taylor and Ian Black, 'Worldwide spying network is revealed', *Guardian*, 26 May 2001; Kamal Ahmed, 'Secret plan to spy on all British phone calls', *Observer*, 3 Aralık 2000; Jane Martinson, 'Spider in the web', *Guardian*, 3 Mayıs 2000; *Statewatch*, Mayıs–Ağustos 1999; István Mészáros, *Socialism or Barbarism?* (New York: Monthly Review Press, 2001), s. 36.

[126] Alıntı, Leo Abse, *Fellatio, Masochism, Politics and Love* (London: Robson Books, 2000), s. 80.

bağlamaya başlamıştır. Bu anlamda "mahremiyet hakkı" yalnızca kendimizi içinde bulduğumuz ve mücadele etmemiz gereken bireyselleşme ve metalaşma süreçlerini sağlamlaştırır. Aslında devlete karşı egolarımızı savunabildiğimiz yasal onayı sunarak burjuva toplumun bireyciliğini sağlamlaştırır; ve modern toplumun metalaşmasını sağlamlaştırır, çünkü korporatif iktidarın kendi imgesini izleyen bir dünya yaratma mücadelesinde kolayca kullanılabilen bir kavramın hâkimiyetini pekiştirir.

Yukarıdakini bir başka şekilde söyleyecek olursak: Örgütleyici bir kavram olarak "mahremiyet" açıkçası -gerek devlete gerek sermayeye karşı- *kolektif* direniş için herhangi bir zemin yaratmakta başarısızdır. Bu kesinlikle sermaye ve devletin bizden yapmamızı istediği şeydir: Kolektif rasyonel bir toplum peşindeki bir yaşam yerine, Greklerin ahmakça olarak düşündüğü yaşamı -"kişinin kendine ait" yaşamı (*idion*)- seçmemizi, onsekizinci yüzyıl Robinsoncu mirasına çakılı kalmamızı isterler. İktidara -sermayenin toplumsal iktidarının yanı sıra devletin siyasal iktidarına- karşı durmayı (bağımsız) kolektif bir özne olarak değil, bireyler olarak tahayyül etmemizi isterler; başka bir deyişle ahmak olmamızı isterler. Bu anlamda mahremiyet üzerinde ısrar etmek, devletin siyasal iktidarı ve sermayenin toplumsal iktidarına koz vermektir. Bu koz, devlet mahremiyeti her fırsatta çiğnerken aynı zamanda mahremiyet hakkı da verebilir anlamında değil, fakat bunu (Arendt'in sözleriyle) "yaşamın kendisinden daha kalıcı" (dünya tarihsel etkiye sahip daha kalıcı bir değişim) bir şey elde etmeyi amaçlayan kolektif bir özne yerine, kendimizi koruyan bağımsız bireyler olarak bizim hakkımızdan gelerek de yapabilir.

III
Devletin Kişiliği

Dikkatli okur, önceki bölümün asla gerçekten, deyim yerindeyse bodoslama, akıl sorunuyla uğraşmadığını fark etmiştir. Aksine akılla ilişkili bir terimler karmaşası ön plana çıkar: İrade, akıl, zeka. Akıl sorununu tamamen terk etmedik, fakat ona ancak devletçi tahayyülün farklı ama yine de ilişkili bir veçhesini tartışarak geri dönebiliriz: Devletin kişiliği fikri.

Devletin bir "kişi" ya da "kişilik" olarak düşünülebilmesi ilk bakışta politik duyarlılıklarımıza hakaret gibi görünebilir. Bize tekrar tekrar modern devletin başlıca özelliğinin onun *kişiler üstü* doğası olduğu -hiçbir tekil şahsın ya da şahıslardan oluşan bir grubun devlet olmadığı ya da onu kontrol etmediği- ve modernitede meşruluğun ağırlıklı olarak devlet iktidarının kişiler üstü olması varsayımına dayandığı söylenir. Devlet bir kişi *dışında* her şey -kurumların toplamı, ideolojik bir inşa, toplumsal bir ilişki- olabilir. Devlet teorisindeki ilk anlatımlardan biri olan Hobbes'un *Leviathan*'ını alırsak, kişilik sorununun çok önemli olduğunu görürüz. Hobbes'un bir devletin nedenlerini ve doğuşunu, hükümdarların haklarını, tebaaların özgürlüklerini, hukukun

gücünü ve siyaset disiplininin başlıca tartışma noktaları haline gelen sayısız başka başlıkları tartıştığı *Leviathan*'ın sıklıkla üzerine konuşulan İkinci Kısmı, ("Devlet Üzerine") Birinci kısmın son bölümündeki ("Kişiler, Amiller ve Kişileştirilmiş Nesneler Üzerine") savı sürdürür. David Gauthier'in işaret ettiği gibi bu bölüm ne daha öncekiyle herhangi bir açık bağlantı taşır, ne de bölümün ortaya koyduğu kavramların nasıl kullanılacaklarına dair bir açıklama vardır. Gerçekten de bölüm başlangıçta Hobbes'un egemenlik ve güç ile ilgili savlarının bir parçasından daha ziyade, önceki bölümlerde anahatları çizilen insan psikolojisine bir tür ek gibi görünür.[1] Fakat bölüm şekillendikçe devamı için hayati önem kazanır, çünkü kişi ve yetkilendirme kavramlarını ortaya koyar. Hobbes'a göre yetkeyle ilgili temel sorulara -Nasıl oluşur? Sınırları nedir?- ancak kavramsal olarak önsel başka bazı sorular yanıtlandığında cevap bulunabilir: Yetkilendirme nedir ve bununla alakalı olarak kim ya da ne yetkili kılabilir? Bu beraberinde daha kapsamlı bir soruyu harekete geçirir: Yetke sahibi kimdir? Ve son bir soru: Doğa durumunda bireyler yığını sözleşme yoluyla kolektif bir şekilde egemeni nasıl oluşturabilir? Hobbes'un bu sorulara yanıtı onun yalnızca modern devletin teorisyeni değil, fakat "belirli bir kişi türü olarak devlet"in teorisyeni olduğunu ortaya koyar.

Bu bölümdeki argüman, kişileştirmenin devletçi politik tahayyülde oynadığı rolü çözmek için Hobbes'un savını başlangıç noktası olarak alıyor. İktidarın "şahsı" fikri, uzun zaman önce biten politik birliğin modern öncesi biçimlerinde kökleşmiş siyasi beden fikri kadar anakronistik görünse de durum bunun çok uzağındadır. Aksine, kişilik sorunuyla ilgili politik meseleler üzerinden düşünmenin, devlet erkinin ana meselelerini ortaya çıkarmamıza yardımcı olduğunu ileri süreceğim. Hobbes'un çalışmasını bilmeyen okuyucular ilk kısmı aşırı teknik bulabilir. Ne var ki açıklık uğruna, varmayı amaçladığım şeyi ayrıntılı olarak açıklamama müsaade edin. İki noktayı açmayı hedefliyorum: birincisi, kişi ve kişilik tartışmasında söz konusu olan şeyin, devletin politik biçiminde birlik ve egemenliğin yakınlaşması olduğunu göstermektir. İkincisi, izleyen kısımlarda bu yakınlaşmanın

[1] David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1969), s. 120.

korporatif sermaye *karakteri* (persona) kılığında *toplumsal* iktidar imgesine nasıl nüfuz ettiğini göstermeyi amaçlıyorum. Zira devletçi tahayyülün bu boyutu, toplumsal dünyanın yanı sıra politik dünyaya da *insan-dışı kişilerin* hâkim olduklarına dikkat çeker. Çağdaş şirketler hukukuna saparak göstereceğim gibi "kişi" sorunu, bizi böylece toplumsal ve politik iktidarın gündelik dünyasına götürür.

Hobbes'un Kişisi

Hobbes'un yukarıda ortaya atılan yetkilendirmeyle ilgili sorulara yanıtı ağırlıklı olarak onun kişi anlayışına dayanır ve *Leviathan*'ın onaltıncı bölümünde öne çıkar: "Kişi, *sözleri veya eylemleri ya kendisine ait olarak ya da, gerçekten veya uydurma yoluyla, bu söz veya eylemlerin kendisine atfedildiği bir başka kişinin veya başka herhangi bir şeyin sözlerini veya eylemlerini temsil ediyor olarak kabul edilendir.*"[2] Böylece "*Kişileştirmek, rol yapmak* veya kendini veya başka birini *temsil etmektir*; ve başka birini temsil edenin, onun kişiliğini üstlendiği veya onun adına hareket ettiği söylenir."[3] Hobbes bu yüzden iki tip kişi arasında ayrım yapar: Sözleri ve eylemleri "kendisine ait diye düşünülen" doğal kişi, ve "bir başkasının sözleri ve eylemlerini temsil ediyor olarak düşünülen" "yapmacık" ya da "yapay" kişi.[4] Yapay kişi, başka birini, bir grup insanı yahut şeyi temsil eden olarak düşünülen gerçek bir insan ya da bir grup insandır.

"Bir başkasını oynama" göndermesi, Hobbes'un temsil ile ilgili fikirlerinin sahne terminolojisini kendine mal etmesinin önemli bir parçası olduğunu gösterir. İngilizce "kişi" (*person*), Latince *persona*'dan gelir. *Persona* ise sahnede aktörlerin giydiği maskeye gönderme yapmak üzere kullanıldığı Yunancadan gelir:[5]

---

[2] Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 111. [Leviathan, Çev.: Semih Lim, s.117. Köşeli parantezde Türkçe sayfa numaralarıyla belirtilen kısımlar Semih Lim çevirisidir].

[3] Hobbes, *Leviathan,* s. 112. [s.117]

[4] Hobbes, *Leviathan,* s. 111.

[5] Ernest Barker, 'Introduction' (1934), to Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800* (1913), çev. Ernest Barker (Boston, MA: Beacon Press, 1957), ss. lxx–lxxi.

> Kişi (*person*) kelimesi Latincedir: Grekler, bunun yerine, *surat* anlamında πρόσωπον derler. Aynı şekilde Latince *persona* kelimesi de, bir insanın sahnede taklit edilen *sureti* veya *dış görünüşü* anlamına gelir; ve bazen de, daha özel olarak, bir maske veya siperlik gibi, onun, yüzü saklayan kısmı anlamına gelir. Bu kelime, sahneden aktarılıp, konuşma ve hareket tasviri yapan herkese uygulanmıştır. Böylece, hem sahnede hem de günlük konuşmada, *kişi* ve *fail* (*actor*) aynı şeydir.[6]

Hobbes'un amiller ve failler olarak kişilere dair açıklamasını mümkün kılan aynı teatral terminolojidir:

> Yapay kişilerden bazıları, sözlerini ve eylemlerini, temsil ettikleri kişilerden alırlar. Bu durumda kişi *faildir*; onun sözleri ve eylemlerine sahip olan ise Amil'dir: ki burada fail, yetkiyle hareket eder. Çünkü, mallar ve eşyalar bahis konusu olduğunda, *Sahip* (*owner*) ve Latincede *Dominus*, Grekçede ise eylemler bahis konusu olduğunda χυριοζ durumunda olan kişi, amil olarak adlandırılır. Elde tutma hakkına zilyetlik denildiği gibi; herhangi bir eylemi yapma hakkına da YETKİ denilir.[7]

Bir faile -yani bir temsilciye- yetki veren şey, failin yetkiliyle yaptığı sözleşmedir. Yani, eylemi onaylayan kişidir. Başka bir deyişle bir başkasının yetkisiyle hareket etmek, öyle yapma yetkisiyle donatılmak ve yetkilendirilmektir; ve böyle bir yetki izni, gönüllü hak devri biçimini alır.

Devletin şahsı fikrini ortaya çıkarmamızda bu bize nasıl yardımcı olur? Gördüğümüz gibi Hobbes doğal ve yapmacık ya da yapay kişiler arasında ayrıma gider: "Sözler ve eylemler kişinin kendisine ait ise, o bir *Doğal Kişi* olarak adlandırılır. Bir başkasının sözlerini ve eylemlerini temsil ediyorsa, o *Yapmacık* veya *Yapay bir Kişidir*."[8]

---

[6] Hobbes, *Leviathan*, s. 112. [117]. Mesele Hobbes'un şu eserinde tekrar edilir: Thomas Hobbes, *De Homine* (1658), XV, *Man and Citizen (De Homine and De Cive)* içinde, ed. Bernard Gert (Indianapolis, IN: Hackett, 1991), s. 83. Hobbes'un teatral metaforları ve terminolojiyi kullanışı hakkında bakınız Christopher Pye, 'The sovereign, the theater, and the kingdome of darknesse: Hobbes and the spectacle of power', *Representations*, 8, 1984, s. 85–106.

[7] Hobbes, *Leviathan*, s. 112; bakınız ayrıca Hobbes, *De Homine*, XV, s. 84. [118].

[8] Hobbes, *Leviathan*, s. 111. Hobbes'un *Leviathan*'ındaki kişi meselesi, David Runciman ile Quentin Skinner arasındaki tartışmanın konusu olmuştur. Bakınız David Runciman, *Pluralism*

Son cümlenin akışı, yapay kişinin temsilci olduğunu fikrini akla getirir. Daha sonra "Yapay Kişilerden bazıları, sözlerini ve eylemlerini, temsil ettikleri kişilerden alırlar" kısmındaki Hobbes'un yorumuyla desteklenen bir açıklamadır bu. Ve daha sonra *De Homine* meseleyi daha açık hale getirir: "Kişi kavramı sivil meselelerde kullanıldığı için şu şekilde tanımlanabilir: *Bir kişi, ister kendisi ister bir başkası tarafından olsun, insanların sözlerinin ve eylemlerinin atfedildiği insandır*: eğer kendi söz ve eylemleriyse kişi *doğaldır*; eğer başkasınınkilerse *yapaydır*."[9]

Buradan bazı doğal insanların, başkalarının temsilcisi olarak aynı zamanda yapay insanlar olarak hareket edebileceği açıktır. Ancak Hobbes'un asıl ilgisi hiç de doğal insana –yani, temsil edilebilen fakat kendileri eyleyemeyen kişilere- değil yapay insanadır. "Bir Kilise, bir Hastane, bir Köprü" gibi belli "cansız şeylerin" yanında "çocuklar, aptallar ve deliler" bu kategoride yer alır. Bunlar amil olamazlar fakat temsil edilebilirler. Aslında Hobbes "Yapay olarak temsil edilemeyen çok az şey olduğunu" belirtir.[10] Ne var ki burada mesele söz konusu temsil sürecininin bir "kişileştirme" olmasıdır: Kiliseler, hastaneler ve köprü gibi şeyler, rahipler, yöneticiler ve bekçiler tarafından *kişileştirilir*. Benzer biçimde "çok sayıda insan tek bir insan tarafından temsil edildiğinde *tek bir* kişilik haline gelir." Metnin Latinceye tercümesinde Hobbes daha açıktır, temsil edilemeyen çok az şey olduğu için "kişi haline gelemeyen çok az şey vardır."[11] *De Homine*'de durum çok daha nettir: "Cansız bir şey bile bir kişi olabilir, yani, zilyetlikleri ve başka malları olabilir ve yasaya göre hareket edebilir."[12]

Hobbes bu noktada bir devleti meydana getiren mekanizmayı ele almaya başlar. Gördüğümüz gibi çokluk, temsil yoluyla tek olur.

---

and the Personality of the State (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), s. 6-33; Quentin Skinner, "Quentin Skinner, 'Hobbes and the purely artificial person of the state', *Journal of Political Philosophy*, Sayı. 7, No. 1, 1999, s. 1–29; David Runciman, 'What kind of person is Hobbes' state? A Reply to Skinner', *Journal of Political Philosophy*, Sayı. 8, No. 2, 2000, s. 268–78. Ayrıca bakınız François Tricaud, 'An investigation concerning the usage of the words "person" and "persona" in the political treatises of Hobbes', J.G. van der Bend, (ed.) *Thomas Hobbes: His View of Man* (Amsterdam: Rodopi, 1982).

[9] Hobbes, *De Homine*, XV, s. 83.

[10] Hobbes, *Leviathan*, s. 113.

[11] Alıntı Skinner, 'Hobbes and the purely artificial person', s. 17.

[12] Hobbes, *De Homine*, XV, s. 85.

"Çokluk doğal olarak *Tek* değil, *Çok*" olduğu için, çok olanı bir araya getiren temsil edilenden ziyade temsil edendir. "Kişiliği *tek* yapan, temsil edilenlerin *birliği* değil, temsil edenin *birliğidir*. Kişiliği ve ancak tek bir kişiliği taşıyan, temsilcidir."[13] Hobbes *Leviathan*'ın İkinci Kısmını, "Devlet Üzerine", bu sav temelinde açar ve egemen devletin kaynağını ve doğasını ayrıntılı olarak açıklar:

> İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve, böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu ... kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleridir. Bu onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir ... Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş Çokluk, bir devlet, Latince Civitas olarak adlandırılır.[14]

Dolayısıyla devlet "*Tek Kişi*", yetkilendirme edimi yoluyla yaratılmış "insani güçlerin en büyüğüdür."[15] Hobbes'un düşüncesinde kişi kavramı bu yüzden can alıcıdır, zira devlet ancak doğal kişileri temsil edecek yapay kişilerin gücünden ortaya çıkabilir; bir devlet bu yüzden, bir grup doğal kişi aynı yapay kişi tarafından temsil edildiğinde ancak devlettir.

Mevzu bahis bu kişi ile egemen arasındaki ilişkiden söz etmek önemlidir. Kişinin karşılıklı sözleşme ile oluşturulduğu yönündeki yaygın yorum doğru olamaz, zira çokluğun tek kişiye dönüşümüyle yaratılan kişi adının "egemen" değil "devlet" (ya da Hobbes'un "devlet" için diğer terimleri "commonwealth" ya da "civitas") olduğu açıktır. Hobbes'a göre egemen, "bu kişiliği taşıyandır."[16] Dolayısıyla egemenler kendi egemenliklerinin sahipleri değildir. Daha doğrusu, onlar görevlerle yüklü makamları işgal ederler. Bu bir yandan -doğal bir kişi (monarşi) ya da doğal kişiler heyeti (demokrasi ya da aristokrasi) olabilen- egemenin tebaaların temsilcisi, "çokluğun tümünün

[13] Hobbes, *Leviathan*, s. 114. [119]

[14] Hobbes, *Leviathan*, s. 120.

[15] Hobbes, *Leviathan*, s. 62, 121. Bakınız ayrıca Thomas Hobbes, *De Cive* (1642), II.5.9, in *Man and Citizen*, s. 170.

[16] Hobbes, *Leviathan*, s. 121.

ve her birinin temsilcisi kişi" olduğu anlamına gelir.[17] Öte yandan egemenin "her zaman Devletin temsilcisi" olduğu; yani egemenin bir başka kişinin temsilcisi olduğu "*Persona Civitas"*, Devletin şahsı" yani devlet anlamına gelir.[18] Gerçekten de egemen, iki tip kişi arasında (devletin şahsı ve çokluğu meydana getiren kişiler) aracılık eder. Bu nedenle Hobbes egemen iktidar ile ilgili savlarına giriştiğinde, egemenin "taşıyıcı", "yüklenici", "sunucu" ya da "temsil edici" kişi tasvirlerine başvurmuş ve bu terminoloji Bölüm 17'den 19'a kadar en üst seviyede olmuştur.[19]

Bu devletin şahsı fikrinin, yalnızca devlet teorisine en önemli katkılardan biri olarak değil, fakat devletin *gayri*şahsi bir güç olarak da ele alınabileceği bir metinde geliştirilmesinde bir ironi vardır. Modern varsayıma göre devlet, kişi ve görev arasında kategorik bir ayrım gerektirir. Bunun olması için devletin radikal bir şekilde kendisini idare eden kişilerden soyutlanması gerekir. Machiavelli ile Hobbes arasındaki ayrım işte budur. Machiavelli'e göre prensin mülkü olarak devlet halen esas itibariyle kişisel bir güç iken, Hobbes modern devlet iktidarına dair klasik ifadeyi karşılar: Devlet, herhangi bir kişi ya da insan grubunun *mülkü olmamak* anlamında *kişiler üstüdür.* Ve bununla birlikte Hobbes yine de kişi kategorisine başvurur. Bir taraftan kişilik mefhumu neredeyse kapı dışarı edilirmiş gibiyken Hobbes ona başka kılıf altında arka kapıdan buyur etmek zorunda kalmıştır. Can alıcı politik soru şudur: Neden? Bir yanıt şöyle olabilir: Hobbes'un çalışmasındaki otoriter mecazlar bizatihi mutlakiyetçi monarşiye o kadar doğal bir şekilde uymuştur ki Hobbes yetkiyi münferit kişilere göre düşünmeye sevk edilmiştir; bir başka yanıt ise şöyle olabilir: burada aslında Hobbes'un halen modern öncesi olan imgelemi açığa çıkar. Fakat bu yanıtlardan hiçbiri doğru gibi görünmüyor. Hobbes, kendi savlarının monarşik devletlerden daha fazlasını içerdiğine inanıyordu ve her hâlükârda siyasi bedeni bazen mekanik bazen korkunç olarak düşünür ki bu monarşiye kolaylıkla eşlik etmeyecektir. Daha açmak gerekirse, Hobbes'un buradaki görüşü modern öncesi ise, o zaman

[17] Hobbes, *Leviathan*, s. 129.

[18] Hobbes, *Leviathan*, s. 166, 183, 223.

[19] Hobbes, *Leviathan*, s. 120, 121, 131, 166.

Kant[20], Rousseau[21], Hegel[22] gibi çeşitli yazarlar, bir dizi tüzel kafalı Alman siyasal kuramcı[23] ve, bu bölümün sonuna doğru göreceğimiz gibi, çoğulcular gibi devlet egemenliğinin ötesine geçmeye çalışanlar bile, neden hepsi iktidarı düşünürken kişi nosyonundan yararlanmıştır?

Daha iyi bir yanıt kişi mefhumunda barınan içerimlerde gibi görünüyor. Birinci bölümde gördüğümüz gibi devletin şahsı, siyasi beden olarak diğer kişilerle bedensel bir varoluşu paylaşır. Fakat yine Birinci bölümde gördüğümüz gibi, bu belirli şahısla ilgili esasen farklı bir şey söz konusudur: Bu kişi, *bir halk olarak birliğimizi* borçlu olduğumuz ölümlü Tanrı'dan başka bir şey değildir: "Çok sayıda insanı, onlardan her birinin rızasıyla, tek bir insan tarafından temsil edildiğinde *tek bir* kişilik haline getirir. Çünkü kişiliği *tek* yapan, temsil edilenlerin *birliği* değil, temsil edenin *birliğidir* ... Yoksa, çokluk içinde birlik başka türlü anlaşılamaz."[24] Hiç şüphesiz Hobbes burada *persona*'nın köklerinden biri *per se una*'dan yararlanır -"kendi içerisinde bütün"[25] fakat genel netice, ana temanın *birlik ve hakimiyetin yakınlaşması* olduğu bir imge yaratmaktır.[26] Temsil eden açısından Hobbes şu noktaya işaret eder "bu onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; hepsinin bir ve aynı kişilikte *gerçekten birleşmeleridir*."[27] Hobbes'un,

[20] Kant'a göre devletin "kendi kökleri vardır, ve sanki bir filizmiş gibi onu bir başka devlete nakletmek, ahlaki bir kişilik olarak onun varlığını yok etmektir –Immanuel Kant, 'Perpetual peace' (1795), *Political Writings*, çev. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 94.

[21] Rousseau devleti bir "tüzel kişi", "*persona ficta*", "kamusal kişi" ve "ahlaki kişi" olarak tanımlar –Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (1762), *The Social Contract and Discourses*, çev. G.D.H. Cole (London: Dent & Sons, 1973), s. 175, 177, 186.

[22] G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, çev. H.B. Nisbet, ed. Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), para. 279.

[23] Örneğin Georg Jellinek "kişiler toplamının, *devletin birliği hissi* anlatısının ve kendini kolektif bir kişilik olarak örgütleyerek, kendini irade sahibi ve aktif bir özne olarak kurarak bu birliğe anlam vermesinin, devletin kökenini teşkil eden dahili zemin olduğunu" iddia etmiştir; *Die Lehre von den Staatenverbindungen*, Westel Woodbury Willoughby, *An Examination of the Nature of the State* (New York: Macmillan, 1896), s. 119'dan alıntılanmıştır.

[24] Hobbes, *Leviathan*, s. 114 [119].

[25] A.J. Gurevich, *Categories of Medieval Culture* (1972), çev. G.L. Campbell (London: Routledge), s. 297.

[26] Claire McEachern, '*Henry V* and the paradox of the body politic', *Shakespeare Quarterly*, Sayı. 45, No. 1, 1994, s. 33–56, s. 44.

[27] Hobbes, *Leviathan*, s. 120, vurgular eklenmiştir.

çokluğun karşısında devletin şahsı kavrayışı çokluğun *kendine ait* öznelliğini *yadsımak* için -çokluğu devletten bağımsız bir birlik olarak yadsımak için- kullanılır. Gerçekten de Hobbes'un teorisinde çokluğun politik işlevi kendisini *feshetmektir* –çokluk ancak kendi gücünü devletin şahsına teslim ederek bir kolektif olabilir.[28] Hobbes eşzamanlı olarak çokluğa devletin kişiliğini oluşturtarak onun kendi kişiliğini de yadsır. Böyle yapmakla devletin şahsı, hem doğal hem de yapay diğer bütün kişilerin üzerinde durmaya başlar. Devlet böylece eşzamanlı bir şekilde çokluğun *birlik zemini* olur. Öte yandan temsil edilenler bakımından, şiddet ve karmaşaya karşı çokluğun savunma mekanizması olarak devletin şahsı, aynı zamanda *onların egemenliğinin zemini* haline gelir. Devletin sayesinde yönettiği "terör", devletin sağladığı birlik üzerine kuruludur. Eğer devlet bu görevi yerine getirmekte başarısız olursa, çokluk ona karşı birleşebilir –devletin birlik işlevi, bu nedenle "halkı kendisine karşı koyabilecek bir beden içerisinde birleşmekten" alıkoymaktır.[29]

Devlet, kişileştirme terminolojisinin benimsenmesiyle, böylece özel bir politik etki yaratarak -devletin korporatif kimliği- ve düzen retoriği açısından çok merkezi olan katılım sürecini kolaylaştırarak, öznellik söylemini paylaşan bir varlık olarak tahayyül edilir. Devletin şahsı bu nedenle yalnızca egemenlik ve birliğin yakınlaşma temelini şekillendirmekle kalmaz, bunu egemenliği *birlik* formunda ifade ederek yapar. Ne var ki bu aynı zamanda, devleti sivil topluma egemen kılan pratiklerin -kişi biçiminde otoriteyi- meşrulaşmasına hizmet eder.

Bu bölümün geri kalanında böyle bir tahayyülün *toplumsal* tahakkümün asıl yapısal biçimlerinden eş zamanlı olarak alıp geliştirdiği şeyi, yani sermayenin iktidarını tartışacağım. Tartışma bizi tekrar devletin kişiliği -ve dolayısıyla aklı- meselesine geri götürecek. Bu tartışma bazen, kapitalist devlet veçhelerinin meta-ilişkisinden türetildiği devlet-türetme* konumuna benzemesine rağmen, ben aslında kişi

[28] Ellen Meiksins Wood and Neal Wood, *A Trumpet of Sedition: Political Theory and the Rise of Capitalism 1509–1688* (London: Pluto Press, 1997), s. 103.

[29] Thomas Hobbes, *Behemoth, or The Long Parliament* (1682), ed. Ferdinand Tönnies (Chicago: University of Chicago Press, 1990), s. 2; Hobbes, *Leviathan*, s. 120.

* "Devlet türetme" tartışması 1960'ların sonunda Almanya'da ortaya çıkmıştır ve *Kapital*'i bir *kapitalist düzey* çözümlemesi olarak değil politik ekonominin materyalist eleştirisi olarak görür (ed. notu).

nosyonunun çağdaş toplumda iktidarın -sermaye ve devlet- *paralel* biçimlerinin tahayyül edilmesinin bir yolu olduğunu ileri sürüyorum.

Sermayenin Kişileşmesi

Kapitalist toplumda bireyler meta-üretimine dayalı toplumsal ilişkiler yoluyla doğrudan birbirleriyle ilişkilidir. Birbirleriyle toplumun mensupları olarak değil, belirli şeylerin sahipleri olarak -yani, üretimin farklı unsurlarının "toplumsal temsilcileri" olarak- ilişkilidirler. Marx ekonomi politik eleştirisinde bunu kişileşme süreci olarak tanımlar. *Kapital*'in ilk basımına önsözde "burada, kişiler üzerinde, yalnızca iktisadi kategorileri temsil ettikleri, belirli sınıf ilişkilerinin ve çıkarlarının taşıyıcıları oldukları ölçüde duruluyor" bilgisini vererek (üç cilt boyunca tekrarlanan) önemli bir şey söyler: "kişileşmiş sermaye olmanın dışında kapitalistin hiçbir tarihsel değeri yoktur"; "kapitalist açıkça endüstriyel sermayeyi kişileştirir"; "kapitalist yalnızca sermaye işleticisi olarak sermayeyi temsil eder ... [o] sermaye işlediği müddetçe sermayenin kişileşmesidir."[30] Bu hususun önemi üç cilt boyunca pekiştirilir.[31]

Marx bu kişileştirme mefhumu sayesinde, önceden belirlenmiş sermaye gibi bir toplumsal biçimin varlığının, mülk sahiplerinin -bir "kapitalist" olarak- belli bir formu içersinde görünmesi ve nitekim diğer insanlarla somut üretim ilişkilerine girmesi sürecini anlamış olur.[32] Marx üzerine yorumlarda bu mefhum basit bir yöntemsel araç olarak değerlendirilip üstünden atlanır: Marx sermayeye toplumsal bir sömürü ve tahakküm süreci olarak yaklaşır ve dolayısıyla ferdi kapitalistlerin kararlarını devre dışı bırakmak ister; bu nedenle her bir kapitalist kişiye yalnızca sermayenin kişileşmesiymiş gibi yaklaşılır.

[30] Karl Marx, *Capital, Bölüm 1* (1867), çev. Ben Fowkes (Harmondsworth: Penguin, 1976), s. 92, 739 [Kapital, Çev.: Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam]; *Capital, Cilt. 2*, çev. David Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1978), s. 197 [Kapital Cilt 2, Çev.: Mehmet Selik, Yordam]; *Capital, Cilt. 3*, çev. David Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1981), s. 496 [Kapital Cilt 3, Çev.: Alaattin Bilgi, Sol].

[31] Marx, *Capital, Cilt. 1*, s. 254, 342, 1053–4; *Capital, Cilt. 2*, s. 207; *Capital, Cilt. 3*, s. 397, 403, 958, 963, 969, 1019–20.

[32] I.I. Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value* (1928), çev. Miloš Samardžija ve Fredy Perlman (Montréal: Black Rose Books, 1973), s. 22. [Marx'ın Emek Değer Teorisi, çev. Uğur Selçuk Akalın, Kalkedon Yayınları].

Bu metodolojik aracın kullanım sürecinde Marx'ın farkında olmadan taşı gediğine oturttuğunu ileri süreceğim. Bununla birlikte Marx'ın taşı yerine koymak bakımından ıskaladığı şey çok daha önemli bir hedeftir. Bu yüzden Marx'ın formülasyonlarını bükecek ve kısmen kişileşme sürecinin *şeylerin insan-olmayan kişiler* gibi görünmesini sağladığını ve şirketler hukukunun dönüşümüyle elde edilen bu sürecin korporatif sermayenin toplumsal iktidarının güçlendirilmesinde önemli olduğunu ileri süreceğim.[33]

Hobbes'un kişiler açıklamasının sahne (*stage*) etimolojisinde bilinçli olarak kökleştirildiğini gördük ve yorumcular bu özelliğe dikkat çekme eğiliminde oldu. Fakat Hobbes'un teatral terminolojisine çok daha önemli bir bağ -özel mülkiyet- nedeniyle gereğinden fazla önem vermek kolaydır. Marx, kişileştirmenin *ekonomik sahneye* bağlandığı bu bağlantıyı kavramış gibi görünüyordu: "iktisat sahnesine çıkan kişilerin karakter maskelerinin, birbirlerinin karşısına taşıyıcıları olarak çıktıkları iktisadi ilişkilerin kişileşmelerinden başka bir şey olmadıklarını göreceğiz" *; kapitalist ile ücretli işçi "özgül toplumsal kişiliklerdir."[34] Marx'ın burada sahne ile sosyo-ekonomik roller arasında kurduğu bağ, ilk başta bizi, Hobbes'un çalışmasında "teatral" terminoloji olarak görünenin aslında özel mülkiyet terminolojisinden başka bir şey olup olmadığını düşünmeye sevk eder.

Örneğin "amil" ve bununla ilişkili "yetkilendirme" terimlerinin Hobbes'un argümanı açısından çok önemli olduğunu gördük. "Amil" ifadesinin modern anlamı görece geç ortaya çıkmış gibi görünüyor. Latincede *auctor* köken olarak ergin olmayan ya da hangi gerekçeyle

[33] Bu savın vurgulanmayan arka perdesi elbette şirket iktidarına gerçek direniş imkânıdır. Çağdaş "anti-kapitalist" protesto giderek (küresel) şirketlerin iktidarına odaklandıkça, bu alandaki çalışma şirketlerin devletlerle gizlice anlaşması, insan haklarını ihlal etme, düzmece gereksinimler yaratma, çürümüş hesap tutma prosedürlerini kullanma biçimine odaklandı. Bu tartışmalarda açıkça göz önünde tutulan şey *şirket biçiminin* kendisidir. Göstermeyi amaçladığım gibi bu biçimin dikkate alınması, şirketin ekonomik ve tüzel sahnede taktığı maske olarak *persona* mefhumunun önemine dair bir algıyı gerekli kılar.

* İngilizce çeviride bulunmayan "karakter maskeleri" ifadesinin Neocleous'un tam da anlatmak istediği devlet ve sermayenin kişiliği konusuna uygun olduğunu düşündüğüm için burada *Kapital*'in Almancadan Türkçeye çevirisini tercih ettim [Kapital, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, s. 94, Yordam] (ç.n).

[34] Marx, *Capital, Cilt. 1*, s. 179; *Capital, Cilt. 3*, s. 1019–20.

olursa olsun hukuken geçerli bir edime izin verme kapasitesi olmayan bir kişiye müdahale eden kişiyi tanımlar; dolayısıyla *auctoritas patrum* *, senatörlerin popüler bir önergeyi her durumda geçerli ve zorunlu kılmak için verdiği onaydır. Ancak terimin en eski anlamı, mülkiyet devri edimindeki *satıcıyı* kapsar. Satıcı, müşterinin istenciyle birleşerek birlikte söz konusu mülkü onaylayıp kanuna uygun buldukları ölçüde *auctor*** olarak ifade edilir. Mülkün devri böylece, devralıcı hakkının daima (alıcının *satıcısı* haline gelen) satıcıya dayandığı bir süreçteki en az iki tarafın yakınlaşması olarak görünür. Roma hukukunun *yasalar toplamı* (*Digest*)*** bu nedenle şuna işaret eder *non debeo melioris condicioni esse, quam auctor meus, a quo ius in me transit* [benim mülk hakkım, zorunlu ve münasip bir biçimde, mülk hakkını "onaylayan" alıcınınkine dayalıdır.] Her halükârda önemli olan şey, bir kişinin diğeri için *satıcı* olarak davrandığı iki özne arasında bir ilişki fikridir: *auctor meus*****, alıcının mülkü yasallaştıran halihazırdaki satıcıya verdiği ismidir.[35]

Roma hukukundaki bu *satıcı* kavramı böylece özel mülkiyetin temel biçimiyle *–persona-res–* bağlanır. Hobbes'un devletin şahsı açıklamasının esin kaynağı kısmen Roma hukuku *yasalar toplamıdır. Yasalar toplamının* XIV. Kitabı, çeşitli mülkiyet türü sahiplerinin -özellikle gemi ve dükkan sahipleri- başka insanların kendilerine usta başı ya da yöneticiler olarak hizmet etmesini belirleyebilmesinin olası etkilerini değerlendirerek başlar. Yasa, birisini kendi vekiliniz olarak atadığınızda kişinin kendi adına ifa edilen eylemlerin sonuçlarından sorumlu olabileceği koşulları ve özellikle bunların sorumluluğunu tanımlar.[36] Hobbes'un sahneyi kendisinin kişiyle ilgili fikirlerinin

* Roma Cumhuriyetinde senatonun yasaları onaylama yetkisi (ç.n).

** [Lat.] Amil, satıcı (ç.n).

*** Roma imparatoru Justinian'ın yeni İmparatorluk yasalarını derlemek ve düzenlemek amaçlı kurdurduğu hukuk komisyonunun 533 yılında tamamladığı çalışmalar bütünü (ç.n).

**** [Lat.] Benim satıcım (ç.n).

[35] Giorgio Agamben, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, çev. Daniel Heller-Roazen (New York: Zone Books, 1999), s. 148–9. [Tanık ve Arşiv, *Auschwitz'den Artakalanlar* Çev.: Ali İhsan Başgül, Dipnot Yayınları].

[36] *The Digest of Justinian, Cilt. I* (482–565), çev. Alan Watson, ed. Theodor Mommsen and Paul Krueger (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1985); bakınız Skinner, 'Hobbes and the purely artificial person', s. 4.

kaynağıyla bir tuttuğu *Leviathan*'da, benzer "yetkilendirme" meselesini de mülkiyet sahipliği açısından merkezi olarak yorumladığını daha önce gördük: "Fail yetkiyle hareket eder. Çünkü, mallar ve eşyalar bahis konusu olduğunda, *sahip* ve Latincede *dominus,* Grekçede ise eylemler bahis konusu olduğunda χυριοζ durumunda olan kişi, amil olarak adlandırılır." *De Cive* eserinde kentten olmayan sivil kişiler örneği "tüccar topluluk"larıdır. *De Homine* de kişi olarak devlet ile özel mülkiyet arasındaki bağı ayrıntılı olarak açıklar: "Cansız bir şey bile bir kişi olabilir, yani, zilyetlikleri ve başka malları olabilir ve bir mabet, bir köprü ya da idamesi için paraya gerek duyan herhangi bir şey örneğinde olduğu gibi yasaya göre hareket edebilir."[37]

Şimdi ilk bakışta mülkiyetin temel biçimi olarak *persona-res*, bir kişi veya bir şeyin kendi kendine yeten yapısını imler gibi görünür. Fakat Geoff Kay ve James Mott'un gösterdiği gibi mesele bundan çok daha fazlasıdır, zira özel mülkiyetin evrensel temellük tarzı olduğu bir toplumda yasal *persona-res* biçimi, toplumu bir arada tutan kirişin ta kendisidir. Söz konusu *"persona"*, göklere çıkarılan metaların soyut sahibinden farksızdır.[38] Bununla birlikte sermaye endüstriyel çağda geliştikçe, mülkiyetin bu klasik yasal biçiminin sermayenin biçimine uygun olmadığı açıklık kazandı. Bu gelişmedeki bazı konuları didiklemek, kişilik sorununu daha fazla anlaşılır kılmamızı sağlayacaktır.[39]

Britanya'da 1832'den önce şirket statüsü yalnızca Kraliyet Patenti ya da özel kanun yoluyla mümkündü. Toprak sahibi aristokrasinin yenilgisi, sermayenin yasal yapısına ilişkin reformun gereken ölçüde olacağı anlamına geliyordu. Anonim Şirketler Tescil ve Düzenleme Kanunu (1844), şirketler hukukunda temel olarak kalan üç ilke şart koştu. Yirmi beşten daha fazla elemanlı ya da devredilebilir hisseleri olan bütün yeni şirketlerin tescilini sağlayarak anonim şirketler ile özel

---

[37] Hobbes, *Leviathan*, s. 112; *De Cive*, II.5.10, s. 170; *De Homine*, XV, s. 84–5.

[38] Geoffrey Kay and James Mott, *Political Order and the Law of Labour* (London: Macmillan, 1982), s. 2–3, 97; Evgeny B. Pashukanis, *Law and Marxism: A General Theory* (1924), çev. Barbara Einhorn (London: Ink Links, 1978), s. 121. [Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm, Çev.: Onur Karahanoğulları, Birikim].

[39] Aşağıdaki sav şirket hukukuyla ilgili *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power* (Basingstoke: Macmillan, 1996) kitabının Beşinci bölümüne dayanmayı amaçlıyor.

ortaklıklar arasında net bir ayrım çizdi; dolandırıcılığa karşı bir teminat olarak tam açıklığı sağladı; ve özel bir Kanun ya da Tüzük yerine yalnızca tescil kanunu aracılığıyla şirketleşmeyi sağladı. Ne var ki bu aşamada sınırlı yükümlülük, şirketler hukukunun diğer can alıcı yanı halen mevcut değildi ve Anonim Şirket Kanunu (1856) ile daha sonra Şirketler Kanunu (1862), yalnızca yedi kişinin imzası ve bir ortaklık beyannamesi kaydıyla elde edilen sınırlı yükümlülükle şirketleşmeye imkân tanıdı. Bu kanunun anonim şirketlere uygulanması amaçlansa da, ortaklık kurmak için gerekli kişi sayısının yediye indirilmesi ve asgari hisse rakamlarının açıkça belirtilmemesiyle şirketin yasal faaliyet alanı biçiminin, şirket hisselerinin aralarında bölüşülebildiği yedi kişi bulunduğu sürece, potansiyel olarak küçük hissedarlıkları ve tek kişilik girişimleri içerebildiği açıklık kazandı. *Salomon v. Salomon and Co. Ltd* (1897) davasındaki Lordlar Kamarası'nın kararı, tek kişilik girişimi yasallaştırdı[40] ve Limited Ortaklık Kanunu (1907) sermayenin yasal biçimi olarak özel şirketi resmen tarif edip kabul etti. Sermaye birikiminin yoğunlaşması açısından bunun tarihsel önemi muazzamdı. Anonim şirket, çoğunlukla ya bireysel yatırımcıların çıkarlarını korumak için tasarlanan bir kolaylık önlemi olarak, ya da mülkiyet ve denetim arasında olgunlaşan ayrımda anahtar bir uğrak olarak yorumlanır. Fakat her iki yorum da anonim şirketin gerçek önemini kavramakta başarısızdır. Olgunlaştırılan şey, bu anlamda sermayenin doğasından ileri gelen sermaye için özel bir yasal öznellikti.[41]

Bu özel yasal öznelliğin mahiyetini anlamak için şirketi ekonomik ve yasal bir biçim olarak ayırmamız gerekir. 1855'e gelene kadar yasal şirket biçimi (yani sınırlı yükümlülükle şirketleşme), anonim şirket ekonomik biçimiyle sınırlıydı ve ekonomik ortaklık ile tek kişilik girişimler kasıtlı olarak engellendi. Yine de 1914'e kadar yasal şirket biçimi, anonim şirket hissedarlığa tabi olmasına rağmen,

[40] Özetlemek gerekirse, Aron Salomon nominal sermayesinin 40.000 sterlinini 40.000 adet 1 sterlinlik hisse senedine böldü ve her bir eşine, dört oğluna ve bir kızına hisse verdi. Şirket tasfiye edildiğinde sorun, şirketin anonim olmadığı ve diğer hissedarların *"gerçek kişi"* gibi görünmedikleri düşünülecek olduğunda, Salomon'un kendisinin şahsen mükellef olup olmadığıydı. Lordlar Kamarası, tek kişilik (ya da iki veya üç kişilik vs.) şirketin 1862 Kanunu'nun suiistimali olmadığına karar verdi.

[41] Kay and Mott, *Political Order and the Law of Labour*, s. 9.

İngiliz imalatında normal girişim biçimi olmuştu. Böylece yasal şirket biçiminin zaferi, özel ortaklıkların kendilerini özel limited şirketlere dönüştürmesi sayesinde oldu: 1914'e gelene kadar şirketlerin yüzde yetmiş beşi "özel"di ve dolayısıyla anonim şirket temelinde örgütlenmemişti. "Şirket" terimine atfedilen anlam bu suretle dönüştürüldü: hiçbir yasal biçim çağrışımı olmayan özel bir *ekonomik* doğa ortaklığını ifade etmekten, *ekonomik* biçime yönelik hiçbir çağrışımın olmadığı özel bir *yasal* statü ortaklığı anlamına gelmeye başladı. Şirket bir başka deyişle, yasal tüzel kişi statüsüne girdi.[42] 1844 ve 1914 arasında, o zamanki şirket ya da tüzel biçim, sermayenin yasal öznelliği olarak oluşturuldu.

Bu yasal öznelliğin iki bileşeni vardı. Bir yanda yeni yasal bedenin oluşumu, anonim şirket vardı. Çoğunlukla *Salomon* v. *Salomon* davasının anonim şirketin ayrı bir yasal varlık olarak tanınmasının yolunu açtığı iddia edilir. Aslında gerçek değişiklik 1856 ve 1862 Kanunları'nın üslubunda ortaya çıktı. 1856 Kanunu, şahısları *kendilerini* anonim bir şirkete dönüştüren şeklinde değerlendirdi. 1862 Kanunu bir şirketin *şahıslardan* meydana gelmeyip *şahıslar* tarafından oluşturulduğu değerlendirmesinde bulundu. 1856 Kanunu şirketi üyelerle özdeşleştiriyordu, 1862 Kanunu ise, şirketi üyelerden ayrı ve dışsal bir şey olarak tanımladı. O zamandan beri şirketlerden "üçüncü çoğul" yerine "üçüncü tekil" olarak bahsedilir oldu . Öte yandan eş zamanlı olarak yeniden kavramlaştırılan yeni bir mülkiyet biçimi olan hissenin oluşumu söz konusuydu. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılın başında bir "hisse"nin mülkiyeti, şirketin aktif varlıklarından sermaye payının

[42] Burada Paddy Ireland'ın savlarına dayanıyorum: "The triumph of the company legal form 1856–1914', J. Adams (ed.) *Essays For Clive Schmitthoff* (Abingdon: Professional Books, 1983); 'The rise of the limited liability company', *International Journal of the Sociology of Law*, 12, 1984, s. 239–60; 'Capitalism without the capitalist: the joint stock company share and the emergence of the modern doctrine of separate corporate personality', *Legal History*, Sayı. 17, No. 1, 1996, s. 40–72; Paddy Ireland, Ian Grigg-Spall and Dave Kelly, 'The conceptual foundations of modern company law', Peter Fitzpatrick and Alan Hunt (eds) *Critical Legal Studies* (Oxford: Basil Blackwell, 1987). Ireland ile ayrılığım, yeni şirketi insanlardan arındırılmış bir "obje" olarak tanımlamaktaki ısrarıyla ilgilidir (Örneğin "capitalism without the capitalist", s. 40, 46. Ireland bir başka yerde "Company law and the myth of shareholder ownership', *Modern Law Review*, 62, 1999, s. 32–57, bunu "kişileşmenin çözülmesi" olarak tasvir eder. Mesele elbette, şirketin birçok yolda bir obje olabilmesi kadar, kendi çapında bir *özne* -kişileşmiş bir obje- olmasıdır.

mülkiyeti olarak kabul ediliyordu. Özel şirketler yasaya uygun hale getirildiğinde (1907), hisse tamamen kendi başına mülkiyet olarak yürürlüğe kondu ve mahkemeler çok sayıda davada, anonim şirketlerdeki hissedarların şirketin aktif varlıklarında değil, yalnızca kârlarda hakkı olduğuna hükmetti. Ayrı bir yasal özne olarak anonim şirket ile bir mülkiyet biçimi olarak hisse arasındaki asıl bağ şudur: hissedarın hisse dışında şirketin özel herhangi bir aktif varlığında hiçbir mülkiyeti ya da hakkı yoktur; British Telecom'daki hisse senedi mülkiyeti hissedarının bir telefon kulübesini alıp götürme hakkı yoktur. Bütün hisse senedi sahipleri, şirketin tüzüğü uyarınca yönetilen şirket aktif varlıklarına sahip olmayı bir hak olarak -yıllık toplantılara katılmayı, yıllık raporları almayı, belli konularda oy kullanmayı ve asıl önemlisi şirketin emek gücü tüketimi yoluyla üretilen artı değerde pay hakkını- isteyebilir.[43] Böylece hisseler ile aktif varlıklar arasındaki bağ koparılmıştır ki bu da, şirketin yeni bir yasal özne olarak tanımlanmasına yardımcı olan bir süreçtir: Şirketin mülkiyeti hisse senedi sahiplerinin değil, *kesinlikle şirketin mülkiyetidir*. Sonuç olarak, şirketler hukukunun gelişimi, yeni bir yasal özne olan özel anonim şirketi ve yeni bir mülkiyet biçimi olan hisseyi yarattı. Şirketler ile hisse sahipleri ve hisse sahipleri ile onların hisseleri arasında ikili bir ayrıma gidildi.

Şirket mülkiyetinin hisse sahiplerinin değil de şirketin mülkü olması, şirket biçiminin kaçınılmaz doğal bir sonucudur. Sınırlı yükümlülük, *tamamen bu öznelerden azledilmiş olsa da*, klasik yasal biçimin yeni bireysel özneleri gibi her parçası hukuki açıdan taşınmaz yeni ve bağımsız bir yasal özne olarak tüzel kişiyi kurmuştur.[44] Tüzel kişi

[43] Hissedar "herhangi bir aktif varlıkta hiçbir mülkiyet ya da hakka sahip değildir. Yalnızca şirketin tüzüğü uyarınca idarecilerin yönettiği aktif varlıkların hepsini edinme hakkı vardır. (L. J. Cohen, *Hood-Barrs v. I.R.C* davası [1946]). Aynı şekilde "arazi örneğinde mülk sahibi, maddi bir aktif varlığa sahiptir, buna karşın hisse sahibinin şirketin aktif varlıklarında doğrudan hiçbir hissesi yoktur. Beyanname ve bentlerin kendisine verdiği haklardan başka bir şeye sahip değildir." (Lord Potter, *Short v. Treasury Commissioners* davası [1948]).

[44] Bu bazılarının ileri sürdüğü gibi (mesela Runciman, *Pluralism and the Personality of the State*, s. 249) "1862'den sonra herhangi bir grubun ticari bir şirket olabileceği" anlamına mı gelir? Hem evet hem de hayır. Gerekli evrakların -şirketin ismini, sermayesini ve gayelerini gösteren mesleki kuruluş beyannamesi, şirketin kuruluşunu gösteren mesleki kuruluş bentleri, yönetim kurulunun bir listesi ve hisse sahiplerinin yetkileri- Şirketlerin Sicil Memurlarına emanet edildiğinde, ekonomik bir mesleki kuruluşun bir limited şirket, burada tanımladığım türde kendi çapında bir tüzel kişi olabilmesi anlamında evet. Hayır, çünkü tarihsel olarak bu

sermayenin kullandığı gerçek ya da aktif mal sahibidir: Bu sermayenin mülkiyetin nesnesi olduğu yerde, tüzel kişi öznedir. Öte yandan tüzel kişi sermayeden -hisse sahiplerinin yatırımları- başka bir şey

sendikaları ilgilendirmez. Modern sermayenin yasal öznelliğinin şekillendirildiği sürecin aynı zamanda sendikaların meydana geldiği yasal mahiyet ile ilgili benzer bir süreçte, başka bir deyişle, emeğin kolektif öznelliğinin örgütlendiği bir süreçte meydana gelmesi önemlidir;. 1871 ve 1906 arasında Sendika Kanunu (1871), Mülkün Düzeni ve Korunması Kanunu (1875), kayıtlı bir sendikanın kendisi adına hareket edenlerin işlediği haksız muamelelerin ödeneğinden tazminatlar için yükümlü tutulduğu 1901 *Taff Vale* kararı, ve "bir ticari ihtilafı devam ettirme"de etkili olan "altın formül" izlendiği müddetçe sendikalara yasal dokunulmazlık veren 1906 Ticari İhtilaflar Kanunu aracılığıyla grev özgürlüğü ya da "hakkı" gelişti. Grev hakkı aracılığıyla, birçok kişinin belirttiği gibi, devlet açıkça işçi sınıfının kolektif gücünü tanıdı. Fakat grev hakkını tanımakla devlet aynı zamanda onu devlet ve sermayeye tabi olan biçimlerde şekillendirmeye çalıştı. Ve bu şekillendirme şirket biçimiyle ilişkiliydi. 1871 Sendika Kanunu altında gönüllü bir sicil sistemi kuruldu, ve pratikte çoğu önemli sendika isnat edilen gelir vergisi imtiyazları için kaydoldu. Bununla birlikte salt sicil edimi sendikalara sermayeye sağlanan tarzlarda tüzel statü sağlamadı. Sicil görünüşte sendikalara bir *tür* yasal kişilik veriyordu, fakat bunun *ne* türde olduğu net değildi ve halen de net değildir. Kraliyet Ticari İhtilaflar Komisyonu (1903), Ticari İhtilaflar Kanunu'nun (1906) bazı imtiyazların ticari şirket *mahiyetinde* onaylanmasını sulandırdığı, tüzel varlıklar olarak sendikaların kanun hükmünde tanınmasını önerdi. Sendika ve Emek İlişkileri Kanunu (1974) "bir sendikaya ... tüzel bir kişi gibi yaklaşılmamasını" şart koştu ve yine de bir sendikanın sözleşmeler oluşturabileceğini, mülkiyet edinebileceğini ve "sendika tüzel bir kişiymiş gibi" dava açabileceğini ve dava edilebileceğini kabul etti; benzer bir tutum o zamandan beri Sendika ve Emek İlişkileri (Konsolidasyon) [TULRCA] Kanunu'nda (1992) şart koşuldu. Bu anlamda *Amalgamated Society of Railway Servants v. Osborne* (1910) davasındaki Lordlar Kamarası üyelerinin kararı belki de düzeltilmemiştir: kayıtlı sendikalar ile kayıtlı şirketler arasındaki benzerliği tanıyan, fakat siyasal amaçlar için ödenek ayırma eylemini *yasak* ilan etmeye hevesli Lordlar Kamarası, sendikaların *yarı-tüzel kişiler* olması gerektiğine karar verdi. (Bu bakımdan TULRCA'nın sendikalara tam tüzel statü veren "özel sicil kurullarını" hesaba kattığını belirtmek gerekir, fakat bu nedenle sendikaların profesyonel standartların sağlanmasıyla meşgul olması ve, ya Şirketler Kanunu (1985) ya da tüzel statü altında kaydedilmiş olması gerekir. Devlet yarı-tüzel kişiler olarak, sendikalara sermaye ile biçimsel bir parite derecesi verdi. Sermayenin tüzel biçiminin ve emeğin yarı-tüzel biçiminin çağdaş gelişimi, kolektif pazarlığın mümkün olması demekti. Bu gelişmenin nedeni açıktır. Ücretli-emek sisteminin tamamen işlevsel olması için devletin, hukuk içerisinde *kendini tanıtabilip* iş sözleşmesinin taraflarından biri olarak hareket edebilirken, aynı zamanda piyasada bir obje olarak *emek gücünü satın alabilen* yeni bir yasal özne oluşturması gerekiyordu. Bu özne şirket idi. Devlet aynı zamanda diğer yasal özneleri tanımanın ve kendilerinin yasal özneler olarak tanınmasının bazı araçlarını veren bir tarzda emeğin uzuvlarını da oluşturmalıdır. Bu uzuvlar sendikalar idi. Sendikalar bu nedenle hukuk bakımından özneler ya da kişiler olarak hareket edecek kadar kurumsaldılar. Başka bir deyişle, *sendikalar devlet tarafından işçi sınıfının yasal öznellikleri olarak kurulmuştu.* Sendikalar, tam olarak şirketler kadar tam şahıslar olmasalar da, yirminci yüzyılda tekelci sermaye birikimi girişimine müsaade edecek *kadar* tüzel olmaları gibi, diğer kişiler ve bir bütün olarak yasa tarafından tanınmalarına imkân verecek *kadar* şahıstırlar. Devletin nüfuz sahasına giriş iznini elde etmek için, sınır kontrollerini geçecek bir varlığa ihtiyaçları vardı. Bu yasal öznelliğin kısmen yerine getirilme nedenlerinden biri şüphesiz sermayenin biçimi iken, diğeri de emeğin

değildir, öyle ki sermaye, hem özne hem de obje olarak mülkiyetin iki kutbunda da mevcuttur. Bu, sermayenin ekonomik biçimiyle layıkıyla örtüşen karakteristik yasal biçimidir.[45]

Asıl can alıcı nokta ise bu yasal öznenin tam teşekküllü yasal bir *persona* olarak sahne almasıdır. Bu, ondokuzuncu yüzyılın sonuna kadar kapitalist toplumlardaki devletlerin netleştirmek için büyük çabalar sarf ettiği bir meseledir: 1889'da Britanya "Tefsir Kanunu" (Parlamentonun Kanun Yapımıyla ilgili Parlamento Kanunlarında kullanılan Üslubu daha da kısaltan ve kanunlaştırmaları sağlamlaştıran bir Kanun) "Kanunda ve söz konusu Kanunun başlangıcından sonra geçirilen her Kanunda "kişi" ifadesi, aksi niyet çıkmadıkça, tüzel olan olmayan her türlü birey topluluğunu içerirken, 1886'daki *Santa Clara County* v. *Southern Pacific Railroad* davasında ABD Yargıtay şu kararı vermişti: "tüzel kişi On dördüncü Yasa Değişikliğinin anlamı dahilinde, bir kişidir."[46]

Burada Hobbes'un devlet açıklamasıyla doğrudan bir koşutluk vardır. Bir yandan Hobbes'un doğmakta olan devletinin kişisel

---

biçimidir, ve her ikisi farklı rolleri beraberinde getirir. Örneğin şirketlerin devlet adına vergi toplamaları ve sosyal sigortayı karşılaması beklenir. Bu aynı zamanda sendikaları devlet karşısında daha zayıf bir pozisyona oturtur. Şirketlerin mevcut yasal ve idari usullere göre işlerini yerine getirme yasal zorunluluğu olmasına ve Ticaret Bakanlığı'nın denetçi güçlerinin resmi teftişi ya da halka açık şirketler örneğinde, borsa tarafından düzenleme imkanına rağmen, sermaye örgütlerine yönelik bu tür minimal ve son derece esnek bir yaklaşımla, sendikalara yönelen ağır yasal ve idari müdahaleler karşılaştırıldığında oldukça keskin bir kontrast oluşturur. Daha geniş bir açıklama için bakınız *Administering Civil Society*, s. 140-65.

[45] Kay and Mott, *Political Order and the Law of Labour*, s. 9–10.

[46] 52 & 53 Vict. Ch. 63 s. 19; *Law Reports*, Bölüm XXVI, 1889, s. 336; ABD örneği için bakınız Sanford A. Shane, 'The corporation is a person: the language of a legal fiction', *Tulane Law Review*, 61, 1987, s. 563–609, s. 590, ve Roland Marchand, *Creating the Corporate Soul: The Rise of Public Relations and Corporate Imagery in American Big Business* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998), s. 7. *continental Type and Rubber Co., Ltd.* v. *Daimler Co. Ltd.* (1915) davasında resmedildiği üzere, bir ulusa ait olacak kadar şahıstırlar. Dava meseleyi etkiledi: Şirket, İngiliz hukuk sistemi maiyetinde tüzel kişilik kazanması ve (hepsi Almanya'da ikamet eden Alman uyruklu) yöneticilerinden ve (hepsi Alman olan) hissedarlarından bağımsız olması nedeniyle bir İngiliz uyruğu muydu değil miydi? Yargıtay, anonim şirketin yasa tarafından yaratılmış bir kendilik ve dolayısıyla "sicildeki hissedarların memorandumunu imzalayanlardan tamamen farklı bir kişi" olduğuna karar verdi. Başka bir deyişle, şirket yalnızca hukuken bir kişilik sahibi olmakla kalmayıp, aslında bir İngiliz şirketi ve Britanya tebaası oldu. Bununla birlikte Lordlar Kamarası, şirketin "biçim bakımından İngiliz olsa da aslen Alman" olduğuna karar verdi.

olmayan politik bir güç olmasıyla aynı şekilde, sermaye de "düpedüz gayrışahsi bir sınıfsal güç" olur.[47] Öte yandan, sermayenin bu yeni yasal öznelliği, Hobbes'un devletinin bir kişi olarak kavramsallaştırılmasıyla çok benzer bir şekilde şahıs dili aracılığıyla tahayyül edilip biçimlendirilmiştir. Bununla birlikte şirket biçimini oluşturan ve onun tarafından oluşturulan kişinin, Hobbes'un devletin şahsı açıklamasında bulunan birlik ve egemenliğin yakınlaşmasını tekrarlaması daha yerindedir. Korporatif biçim, farklı sermayelerin ya da yatırımcıların hukuki sahnede bir *birlik* olarak hareket etmesini mümkün kılar. Yine de aynı zamanda ve elbette kısmen bu birlikten ötürü anonim şirket, kendisini meydana getiren toplumun ta kendisine *hakim olmaya* başlamıştır. *Anonim şirketin kişisi* böylece *tahakkümün temeli olarak* devlet erkinin *birliği* aracılığıyla *devlet erkini tekrarlar.* Üstelik bu yasal biçimin devlet tarafından sermaye için oluşturulduğunu da eklemeliyiz ki bu noktaya aşağıda geri döneceğim.

O halde bir bakıma Marx'ın meta fetişizmiyle ilgili ünlü formülü tersine çevrilmeye özendirilir. Marx metanın yalnızca bir kullanım değerine değil, fakat aynı zamanda bir değişim değerine de sahip olduğunu söyler; meta bu anlamda toplumsal bir biçim alır. Aslında meta, "insanlar için şeyler arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini alan, insanların kendilerinin belirli toplumsal ilişkisinden başka bir şey değildir."[48] Gerçekten de çağdaş kapitalizmde "şeyler arasındaki nesnel piyasa ilişkilerinin", "kişiler arasındaki ilişkiler" biçimini aldığı ileri sürülebilir.[49] Ve Marx açısından metalar dünyası fetişizminin onları üreten emek dünyasının özgül toplumsal karakterinden doğması gibi, biz de kişiler dünyası fetişizminin onları üreten sermayenin özgül yasal dünyasının karakterinden doğduğunu söyleyebiliriz. Her halükârda tanımlamakta olduğum sermayenin kişileşme süreci, doğal kişilere metalar gibi yaklaşılmaya başlanan bir sürecin öbür yüzüdür. Kapitalist bir toplumda *insan* özne olarak işçi, emeği bir nesne olarak

[47] Pashukanis, *Law and Marxism*, s. 129.

[48] Marx, *Capital, Cilt. 1*, s. 165.

[49] Benzer bir fikir fakat tamamen farklı temelde bir argüman için bakınız Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999), s. 350. [Gıdıklanan Özne, Çev.: Şamil Can, Epos]

satar. Üretim ilişkileri şeyleştikçe şeyler de kişiselleşir -insan özneler nesne olur ve nesneler ise özne- Bu, "Bay Sermaye"nin toplumsal bir karakter -ekonomik sahnede bir *drama* karakteri- biçimini aldığı irrasyonel, "afsunlu, çarpık ve tepe taklak bir dünyadır."[50]

Bu afsunlu, çarpık ve tepe taklak dünyayı sermaye ve devletin işlediği "suçlardan" daha doğrudan hiçbir şey anlatamaz. *Salomon* v. *Salomon* davasında Lordlar Kamarası bir tüzel kişinin anonim şirketi oluşturan münferit şahıslardan ayrı bir kişi olduğunu ileri sürdüğünde, insan kişilerin aksine tüzel kişinin bir suçlu kastını gerektiren haksız muamele ya da *taammüt* gerektiren suçlar işleyemeyeceğini ileri sürüyordu. Lordlar Kamarası bunu ileri sürerek, 1245'deki Lyon Meclisinde Papa IV. Innocent'a uzanan bir meseleyi gündeme getirdi ve yirmi birinci yüzyılda toplu kasıtsız insan öldürme hakkındaki tartışmaları ileri taşıdı: Tüzel kişinin aklından bahsedebilir miyiz? Bu soruyu sormak, dolaylı bir yoldan bizi önceki bölümdeki akıl sorununa geri götürecektir. *Edwards* v. *Midland Railway* davasında (1880) demiryolu şirketine karşı kasti ceza kovuşturması davası, zanlılar "bir akla sahip olmayan tüzel kişinin, zihinsel bir vaziyet gerektiren kasti ceza kovuşturmasından sorumlu olamayacağını" iddia etti. Hâkim Fry şuna hükmetti: "tüzel kişi akla sahip olamayacağı ve dolayısıyla taammüt olmayacağı için sorumluluktan kaçabilseydi büyük kötülükler doğardı." Hâkim, aynı demiryolu şirketiyle ilgili olarak "zanlının aklında kötü niyetle harekete geçtiğinin gösterilmesi gerektiğini" ileri süren daha önceki bir davadaki hakime atıfta bulunarak şunu ileri sürdü: "Taammüden (ki bu irade anlamına gelir); kasten (ki bu kasıt demektir) ve bile bile (ki bu taammüt demektir) bir şey yapabilen tüzel bir kişi varsaymak aynı derecede saçmadır. Bunların hepsi aklın edimleridir ve hiçbiri bundan böyle tüzel bir kişi tarafından yapılamaz." Aynı görüş yirminci yüzyılda da pekâlâ devam ettirildi: *Continental Tyre and Rubber Co., Ltd* v. *Daimler Co. Ltd* (1915) davasında Yargıtay şunu ileri sürdü: "Tüzel kişi olarak adlandırılan yapay yasal kişinin hiçbir fiziksel mevcudiyeti yoktur. O yalnızca hukuk nazarında vardır ... Korporasyon üyelerinin akılları dışında hiçbir aklı yoktur"; *R. v. Cory Bros* (1927) davasında mahkeme, demiryolu şirketinin, bir [kaza

[50] Marx, *Capital, Cilt. 1*, s. 280; *Capital, Cilt. 3*, s. 969.

sonucu ölen] işçinin kesip devirdiği elektrik çitini şirket kurmuş olsa bile cezayı gerektiren bir suça sahip olmadığını, çünkü bir şirketin taammüdü olamayacağı kararını verdi; ve 1944'de Lord Caldecott şunu iddia etti: "Karar vermemiz gereken asıl nokta ... bir şirketin iradi bir eyleme ya da bir akıl durumuna açık olup olmadığıdır."[51]

Son zamanlarda şirketin aslında bir aklı olduğu hükmünü vererek bu tür problemleri halletme yönünde girişimler oldu. 1956'da emsal niteliğindeki bir mahkeme kararında Lord Denning şunu iddia etti: Şirketlerin "birçok açıdan insan bedenine benzer yönleri bulunabilir. Yaptıklarını kontrol eden bir beyin ve sinir merkezine sahiptirler. Aletleri tutan elleri vardır ve merkezden talimatlar uyarınca hareket ederler." Neticede Denning, aslında tüzel akıldan bahsedilebileceğine karar verdi. Ancak böyle bir aklın teşhisinin, onun fiili insan denetçilerinin teşhis edilmesine dayandığı yollu hayati itiraz, *Continental Tyre* v. *Daimler* davasında Yargıtay'ın vurguladığı noktaları tekrarlıyordu: "Şirketteki insanların bazıları kendi işlerini yapmaktan başka ellerinden bir şey gelmeyen sade memur ve görevlilerdir ve akıl ya da iradeyi temsil ettikleri söylenemez. Diğerleri şirketin yönlendirici akıl ve iradesini temsil eden ve sıradan memurların yaptıklarını kontrol eden idareciler ve yöneticilerdir. Bu yöneticilerin akıl durumu, şirketin akıl durumudur ve hukuk tarafından bu sıfatla değerlendirilir."[52] Bu şerh önemliydi çünkü, tüzel kişinin aklını teşhis eder gibi görünürken, aynı zamanda tüzel kişilerin ciddi suçlardan ötürü mahkum edilmesini fiilen imkânsız kılmıştı. *Herald of Free Enterprise*'ın 1987'de batması vesilesiyle 1990'da görülen P&O European Ferries davasında verilen ön kararda Bay Justice Turner şöyle diyordu: "Görevlilerinden birinin aklıyla denetlenen bir şirket kasıtsız öldürme suçunun önkoşullarını yerine getirdiğinde ... haklı olarak hem şirket hem de onu denetleyen akıl ya da akıllar kasıtsız öldürme suçundan suçlanabilir."[53] Sorun

[51] Bu ve başka örnekler için bakınız C.T. Carr, *The General Principles of the Law of Corporations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1905), s. 76–87; Murray A. Pickering, 'The company as a separate legal entity', *Modern Law Review*, Sayı. 31, No. 5, 1968, s. 481–511; David Nicholls, *The Pluralist State* (London: Macmillan, 1975), s. 64–6.

[52] H.L. Bolton (Engineering) Co. Ltd v. T.J. Graham & Sons. All England Law Reports, 1956, Bölüm 3, s. 630 içerisinde.

[53] Alıntı, Gary Slapper and Steve Tombs, *Corporate Crime* (Harlow: Longman, 1999), s. 31.

bunun şirketi, şirket denetçilerinin aklıyla bir tutmasıdır. Bu belirli örnekte, beş kıdemli işçiye karşı kovuşturma sonlandırıldığında şirkete açılan dava da düşmüştü.

Zihin felsefesinde, irade ve amaçlılık meseleleri çok büyük yer tutar. Yasanın bizden istediği biçimde bir şirketin irade ve dolayısıyla amaçlılığa sahip olması bakımından (X'i izleyen, Y'i arzulayan ya da Z'yi yapabilen) şirketlerden konuşursak, o zaman şirketin amaçları olan bir fail olduğuna açıkça hükmederiz. Peter French'in ileri sürdüğü gibi:

> Bir şirkete bir fail gibi yaklaşılması için şüphesiz olup biten bazı şeylerin, bazı olayların belli yargıları (bir korporasyonun yaptığı şeylerden bazılarının korporasyon tarafından bizzat amaçlandığını söyleyen hükümler) doğru kılacak biçimde tanımlanabilir olması gerekir. Bir şirkete amaçlar atfetmek onu oluşturan biyolojik kişilere (örneğin yönetim kurulu) amaçlar atfetmenin yalnızca stenografi biçimiyse, bu başarısız olmuştur.

Şirketin tüzel kişilik sahibi olduğu fikrini ciddiye alacaksak, o zaman kurumsal eylemler insan bireylerin eylemleriyle özdeşleştirilemez. Bu anlamda bir insanı bir kurum tarafından işlenen suçlardan sorumlu tutmak her zaman anlamlı değildir.[54] Örneğin *Herald of Free Enterprise* davasında o zamanlar çalışır durumda olan arabalı feribotların yeniden tasarımının gerektiği yönünde sanayi ve devlet memurları arasında yaygın bir malumat olduğu ortadadır. 1982'de altı kişinin ölümüyle sonuçlanan bir feribot kazası yaşandı; Kraliyet Gemi İnşaat Mühendisleri Kurumu'nun [Royal Institute of Naval Architects] 1985 tarihli konferansındaki bir bildiri ise şuna işaret ediyordu: "Eğer yolcuların kaçmasını sağlayacak yeni bölmeleri dahil etmeyi öneren yeniden tasarım olmasaydı, muhtemelen çok daha büyük bir felaket olurdu." Bu açıdan kimi insanların, P&O feribotlarının *kasıtlı olarak* değişim ihtiyacını görmezden geldiğini düşünebilmeleri anlaşılırdır. Benzer bir şekilde 1970'de Ford, yeni Pinto arabasını piyasaya çıkardı. Testler Ford'a, arkadan çarpmaların yakıt sistemini kolaylıkla parçalayacağını ve arabanın muhtemelen alevler içersinde infilak edeceğini göstermişti.

[54] Bakınız Peter A. French, 'The Corporation as a moral person', *American Philosophical Quarterly*, Sayı. 16, No. 3, 1979, s. 207–15, s. 211; *Collective and Corporate Responsibility* (New York: Columbia University Press, 1984), s. xi.

Bir maliyet-kazanç analizi onlara uygun güvenlik önlemleri yerleştirmenin 135 milyon dolara mal olacağını göstermişti, buna karşın ölüm ya da yaralanmalardan kaynaklı muhtemel davaların 50 milyon doları aşması beklenmiyordu. Neticede çoğunlukla yanma kaynaklı, beş yüz ile dokuz yüz arası insanın hayatlarını kaybettiği tahmin ediliyor. 1978'de taksirle ölüme sebebiyet verme davası düştü. Şirketin gerekli güvenlik tedbirlerini *kasıtlı olarak* ihmal ettiğini göstermenin oldukça kolay olduğu düşünülebilir; ancak hukuk farklı düşündü.

Aralarında hem işçilerin hem hem tüketicilerin sağlık ve güvenliğini göz ardı eden keyfi maliyet azaltma önlemlerinin, sayısız işçinin –bazıları "kaza eseri" bazıları zamana yayılmış bir zehirlenmenin sonucu olarak- yaralanmaları ve ölmeleriyle sonuçlanan önlemlerin de bulunduğu bu örneklere binlerce başkası eklenebilir. Tek başına Britanya örneğinde Sağlık Hizmetleri İdaresi, 1997'den beri iş yerindeki 2286 ölümün yüzde kırkının anonim şirketlerin kusurlarından ötürü gerçekleştiğini ve Britanya'da iş yerinde ölüm sayısı resmi rakamlarının 2001'de yüzde 32'e kadar çıktığını tahmin etmektedir. Ayrıca yalnızca Britanya'da son on beş yılda 450'nin üzerinde insan, yedi büyük felakette ölmüştür (Zeebrugge'da 193, King's Cross yangınında 31, Clapham tren çarpışmasında 35, *Marchioness*'in batışında 51, Hillsborough stadyumunda 96, Southhall otoyol kazasında 7, Ladbroke Grove otoyol kazasında 31 ve Potters Bar kazasında 7). Hiçbir "kişi" bunların herhangi birinden ötürü muvaffakiyetle dava konusu edilmedi.[55] Friedrich Engels bunun nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda oldukça netti: Bu bal gibi cinayet sayılmalıdır –"hiç kimsenin kendisini savunamadığı örtülü, kasıtlı bir cinayet; kimse katili görmediği için, mağdurun ölümü doğal göründüğü için, cinayet gibi görünmeyen cinayet; çünkü suç, bir suç işlemeden çok ihmalin sonucudur. Fakat cinayet olduğu gibi kalır."[56] Bu görüşün basitliğiyle alay edilmesi burjuva hukukunun doğası açısından semptomatiktir.

---

[55] Bakınız David Taylor, 'Disaster victims furious as corporate killing law stalls', *Evening Standard*, 6 Mart 2002; George Monbiot, 'Wreckers unite', *Guardian*, 19 Şubat 2002.

[56] Friedrich Engels, *The Condition of the Working Class in England* (1845) (London: Granada, 1969), s. 126. [İngiltere'de Emekçi Sınıfın Durumu, Çev.: Yurdakul Fincancı, Sol Yayınları].

Çoğunlukla İngiliz hukukunda bir şirkete gerçekçi bir şekilde verilebilecek yegâne cezanın, para ve/ya da tazminat cezası olduğu belirtilir. Bir şirket hiçbir fiziksel varlığı bulunmayan hukukun ürünü olduğu için, mahkemenin yegâne uygun mahkumiyet cezasının ömür boyu hapis ya da ölüm cezası olduğu bir cinayetle (ya da vatana ihanetle) yargılanamaz. Şirketler hukuku şirketlerin gönüllü olarak işi tasfiye etmelerine imkân tanır, ki bu münferit bir kişinin ölümüne denk görünebilir, fakat aslında aktif malların ölmeden önce dağıtıldığı intihara daha uygun düşer.[57] Anonim şirketin kasıtsız cinayetten kovuşturulması olasılığı olsa da, "denetçi aklın" kolaylıkla bulunabildiği tek kişilik şirketler ya da çok küçük şirketler dışında, davalar neredeyse fiyaskoyla sonuçlanmaya mahkumdur -nitekim yukarıda belirtilen P&O kovuşturmasındaki başarısızlık da buna dayanır. Britanya'da yeni bir "anonim şirket cinayeti" suçu tanımlama girişimleri tartışmaya açıldı, fakat bunun ihtiyaç duyulan bir yasa kadar güçlü olacağı şüphelidir. Anlaşılan şirketler, kişiler gibi görünmelerine rağmen, söz konusu olan *bir kişinin* sorumlu olarak tutulmasının gerektiği zararlar olduğunda, kendilerinin birer fail olduğu yönündeki her türlü varsayımdan kaçınmaktadırlar.

Başka deyişle hukuk, tüzel kişilere, insanlara olduğundan çok daha fazla müşfik bir tarzda işler. Modern anonim şirkete tüzel bir kişi olarak tam teşekküllü statü veren hukuk, aynı kişilerin illegal eylemlerde ve ayırt edilebilir kötülüklerde bulunabileceğini kabul etmekte gönülsüz olmuştur; anonim şirket, mevzu hukukun avantajları olduğunda bir kişidir, fakat görünüşe göre onun tarafından işlenen suçlar söz konusu olduğunda bir "şahıs değildir." Her şirketleşme edimiyle ortaya çıkan özel ayrıcalık yerini genelleştirilmiş ayrıcalıklara bırakmıştır. Bu genel ayrıcalıklar, anonim şirketlere sivil toplumun diğer (insan) kişileri üzerinde bir statü vererek şirketleri tüm amaç ve maksatlara nazaran bir bütün olarak belli yasaların üzerine koyar. Burjuva hukukunun bireyselleştirici doğası anonim şirketi bir kişi olarak inşa eder, fakat daha sonra bir kişi değil de *kendi başına* bir aklı olmayan bir kolektif olduğu temelinde cezalandırılmasına karşı çıkar: Devlet

[57] Celia Wells, *Corporations and Criminal Responsibility* (Oxford: Clarendon Press, 1993), s. 92; Slapper and Tombs, *Corporate Crime*, s. 198.

sermayeye *kişilik verir*, fakat onu bir kişi olarak *cezalandırmaz*. Devlet sermayeyi sermaye olarak cezalandırır, (bunu *yaptığında*) onu (insan) fertlerinden ayrı bir şey olarak değerlendirir.[58] "Refah hırsızları" ve "başıboş yoksullara" saldırılarla ilgili olarak anonim şirketlerin pek çok hak, fakat çok az sorumluluk aldığı söylenebilir.[59] Marksist terimlerle ifade edecek olursak, devlet tarafından yaratılmış şirket *personanın* birliğinin sermayenin gündelik yaşam üzerindeki tahakkümünü perçinlemeye yardımcı olduğunu söyleyebiliriz. Sermaye yasal bir kişi olmanın en açık dezavantajlarından birinden -yani, kişinin kedi fiilleri üzerindeki sorumluluğundan- kaçarak, anonim şirket biçimini kendi avantajına kullanmıştır. Bunun sonucu, anonim şirketlerin işlediği "suçların", yalnızca düzenleme ve kaideleri izleme eksiklikleri olarak ele alınması (ve dolayısıyla "suç" olmamaları) eğilimi olmuştur: Yönetici sınıf sermayeyi suçun dışında tanımlamıştır. O halde bu bizi şaşırtmamalıdır: Genel olarak burjuva hukuk ile beraber anonim şirket, her şeyden önce adalete ilişkin amaçlar için değil, sermaye birikiminin amaçları için bir kişi olarak inşa edilir.

"Anonim şirketin kasıtsız öldürme suçlamasının ... muvaffakiyetle izlenmesi son derece güç olsa da, bu tür suçların etkili kriminalizasyonuna dair hukuka içkin aşılamaz sorunlar yoktur; ... çoğunlukla eksik olan şey siyasal iradedir."[60] Belki de öyledir; fakat bu tür herhangi bir "siyasal irade", sayesinde ana akım siyasetin -siyasal partiler ve reformist gruplar- örgütlendiği mevcut yapılar içerisinde değil, siyasal ve

---

[58] 2001'de Selby, Yorkshire yakınlarında tren kazasına neden olan araba sürücüsü Gary Hart'ın peşine düşen polis ve ceza kovuşturmasının ve karar hükmü hızı ile, Southall, Ladbroke Grove ve Hatfield tren kazaları -sırasındaki ihmalinden ötürü Railtrack'e yönelik davanın peşine düşülmesindeki gönülsüzlüğü karşılaştırın.

[59] Artık kişiler olarak şirketlerin İnsan Hakları Yasası'yla korunduğu bir aşamaya varıldı. Eylül 2000'de Lafarge Redland Aggregates adında bir taş ocağı şirketi, bir dağın kazılması planına ilişkin kamu soruşturmasındaki gecikmeyi göz önünde bulundurarak, (davaların "makul bir sürede" görülmesi gerektiğini saptayan Avrupa Konvansiyonu'nun 6. bendi gereğince) şirketin insan haklarının ihlal edildiği nedeniyle İskoç Çevre Bakanını mahkemeye verdi. Benzer şekilde ABD'deki firmalar, reklâm düzenlemelerinin ya da politik bağışlarının sınırlanmasının ifade özgürlüğüne ilişkin insan hakkını çiğnediğini ileri sürdü. –George Monbiot, "Big business has us bang to rights", *Guardian*, 5 Ekim 2000. Şirketler bir zamanlar kendilerini "ruh" sahibi olarak takdim etmek istiyordu. Şimdi ise doğrudan siyaset için siyasal teolojiden vazgeçtiler: Haklar talep ediyorlar.

[60] Slapper and Tombs, *Corporate Crime*, s. 106–7.

toplumsal iktidarın yapılandığı bütün yapıya (sermayenin kendisinin yanı sıra devlet ve burjuva hukukun bireyselleştirici eğilimlerine de) meydan okumak isteyecek bir hareket içerisinde kökleşmek zorunda kalacaktır. Üstelik solun bakış açısından sermayeye karşı herhangi bir gerçek meydan okuma, sermayenin iktidar kılıfı olarak *persona*yı kullandığını kabul etmek zorunda kalacaktır. Edmund Burke ısrarla "bütün yönetimlerin başına çekilen gizli bir örtü vardır" diyerek devletin hakimiyetini savunmuştu[61]; aynı ilkenin sermayenin ifa ettiği tahakkümü savunmada kullanılması hiç de şaşırtıcı değildir, zira tüzel kişilik, sermayenin giydiği "örtü" olarak bilinir. "Örtü" burada, eski "maske"nin modern tabiridir ve bir kere daha bizlere sahneyle bağlantısını hatırlatır. Hukuk bazen kişiliğin örtüsünü "delmek" ya da "arkasına bakmak" istese de -ki sermaye bütün bu tür peçe kaldırmalara direnmeyi sürdürür-, genelde örtünün olduğu gibi kalmasına göz yumulur.[62] Daha geleneksel "maske" gibi, tüzel örtüyü temin eden de bizzat devlettir. Maske, Avrupa devlet tiyatrosundan bir kostüm parçasıdır.

Egemenliğin İntikamı

Tarihsel olarak tüzel *kişiliğin* yarattığı sorunlara bir yanıt da, bu tür varlıkların şahıs olduklarını her şekilde yadsımaktı. Bu amaçla tüzel kişi, bir hile, mit, sahte ortaklık, boş iş, yapay, bir paravana, metafizik bir anlayış, bir simulakr- ve içi boş bir taklit olarak muhtelif şekillerde betimlendi. En önemlisi, bir kurgu olarak tasvir edildi.[63] Bu meseleyi ele almak bizi devlet erkiyle ilgili daha kapsamlı tartışmaya geri götürecektir.

"Kurmaca" kişi fikri *universitas*'ın* doğası hakkındaki teolojik tartışmadan çıkar. *Universitas* terimi Roma Hukukundan türetildi ve genellikle tüzel kolektifle ilgiliydi. Kilise hukukçuları bu yasal

---

[61] Edmund Burke, 'Speech on the opening of impeachment [of Warren Hastings], 16 February 1788', *The Writings and Speeches of Edmund Burke, Bölüm VI*, ed. Paul Langford (Oxford: Clarendon Press, 1991), s. 316–17.

[62] Çağdaş kapitalizm açısından "tüzel örtü"nün önemi, yakın zamanlarda Yargıtay'daki *Adams* v. *Cape Industries plc.* (1991) davasında tekrarlanmıştır.

[63] Bakınız Pickering, 'Company as a separate legal entity'.

* [Lat.] Evren; bütün (ç.n).

nosyonu, Kilisenin tamamının -"evrensel" kilise- yanı sıra, katedral heyeti ve kardinal komiteleri gibi çeşitli dinsel topluluklara uyguladı. Aynı zamanda dinsel toplulukların kentler ya da loncalar gibi sivil koşutları, kendi sakinlerinden bağımsız tüzel bir biçimi olan birer "kişi" gibi, hakları ve ödevleri olan varlıklar olarak ortaya çıktı.[64] Katedral kilisesi gibi dinsel loncaların ve onların sivil benzerlerinin doğasını kavrayan bir ifade arayışında, bu loncaların hakları olan bir özne biçimi ("kurgusal" bir doğaya sahip bir kişi) oldukları fikri gelişti: "Birçok kişiden oluşan bir kişi." Otto Gierke'ye göre "*persona ficta*"* ifadesini kullanan ilk kişi 1243'de Papa IV. Innocent olan Sinibald Fieschi idi. Papa 1245'de Lyon Konseyi'nde *universitas*'ın aforozunu olanaksızlaştırdı ve daha sonra *universitas*'ların kişilerin değil, yalnızca "yasanın isimleri" olduğu temelinde davranışını mazur gösterdi. *Universitas*'ın bedensiz bir kişi ve bu anlamda hayali bir "temsili kişi" (*persona repraesentata*) ya da "kurgusal kişi" (*persona ficta*) olduğunu ileri sürdü. Innocent loncanın bazı yönlerden bir kişi olduğunu, fakat sadece ve sadece kurmaca bir kişi olduğunu düşünüyordu. Böylece yasa "doğal kişilerin ötesinde" belli kurgusal ya da yapay kişileri mülkiyet haklarının "özneleri" olarak tanır . Üstelik bu tür kişiler, üyeliği oluşturan doğal kişiler grubundan ayırt edilmiş olmalıydı. Bundan, her *universitas*'a bir tüzel kişi ya da hak öznesi olarak muamele edilmesi -ama bunu da bu tür bir kişiyi bütün "doğal" kişilerden ayıracak biçimde yapma- olasılığı ortaya çıktı. Bu kişinin "kurgusal" olması onun politik önemine halel getirmedi. Tüzel kişinin gerçek kılınan bir kurgu olması gibi, *persona ficta*'nın da tüzel kişiye yasal gerçeklik sağladığı söylenebilir.[65] Bu "Kurgu Teori"sine göre, bilindiği üzere yegâne gerçek kişi münferit insan ferdidir; fakat hukuki ehliyet nasıl ki birçok münferit kişi bakımından yok sayılabilmişse, (tarihsel olarak kimilerine, köleler gibi hiçbir kişilik verilmezken, diğerlerine, söz gelimi kadınlara yalnızca

---

[64] Gerald E. Frug, 'The city as a legal concept', *Harvard Law Review*, Sayı. 93, No. 6, 1980, s. 1059–154; Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich Berkeley, CA: University of California Press, 1978), s. 1277.

* [Lat.] Düzmece kişilik (ç.n).

[65] Paul D. Halliday, *Dismembering the Body Politic: Partisan Politics in England's Towns, 1650–1730* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 31.

kısmen kişilik tanımıştır; bugün bile devletler, kişiliği çeşitli biçimlerde sınırlamaktadır; örneğin suçluları hukuki açıdan hakiki bir kişi olamayacakları ölçüde yurttaşlık haklarından mahrum eden Fransız "manevi ölüm" (*civil death*) cezası gibi) münferit kişiden başka bir şeye de aktarılabilir. Dolayısıyla yasal bir kişi "yapay olarak" yaratılır; bu tür tüzel kişiler, katışıksız kurgu yoluyla var olan "yapay" öznelerdir. Kurgu Teorisi böylece grubun yasa içerisinde bir yeri, fakat yalnızca devletin bahşettiği bir ayrıcalık sayesinde yasal bir statü sahibi olan bir tür yapay veya kurmaca kişinin yerini doldurduğunu varsayar. Buna karşın aynı teori tüzel bedenin yasal gücünün türetildiğinde ısrar etmek suretiyle tüzel kişinin "gerçekliğine" genellikle kayıtsız olan "Ayrıcalık Teori"sine sürüklenmiştir.

Kurgu Teorisi, Roma hukuku aklı seliminin parçası haline gelerek yüzyıllarca az çok rakipsiz, yavaş bir şekilde yol almıştır. Bununla birlikte teori ondokuzuncu yüzyılın sonu ve yirminci yüzyılın başında, bilhassa grupların ve iştiraklerin doğasına ilişkin "gerçekçi" bir açıklama (grupların "kurgusal" doğasına karşılık onların tam da "gerçek" doğaları üzerinde duran bir açıklama) ileri sürenler tarafından topa tutuldu. İngiltere'de bu tür yazarlar, "İngiliz çoğulcuları" ismi altında bir araya geldi. Çoğulcular, F.W. Maitland, John Figgis, Ernest Barker, Harold Laski ve G.D.H. Cole'u içine alan ve değişik unvanlardan, politik olarak farklı alanlardan yazarlar olmalarına rağmen –Carl Schmitt "çoğulcu devlet teorisi başlı başına çoğulcudur"[66] diyordu-, ve bu yazarların nihai siyasal kaygıları farklı olmasına rağmen, Kurgu Teorisi'nin, Doğal Hukuk Teorisiyle aynı kusurlarla malül olduğu görüşünü paylaşıyorlardı: Her ikisi de grupların toplumsal ve dolayısıyla yasal önemini bastırmaya eğilimliydi. Erken modern Almanya'da grup yaşamının doğası üzerine çoğulcuların en önemli kaynaklarından biri olan Otto Gierke'nin dört ciltlik çalışması, dini lonca teorisinin hak ve yükümlülüğün esası olarak doğal hukuku muhafaza etme arzusundan doğduğunu ileri sürmüştü.[67] Egemen doğal

[66] Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (1932), trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1996), s. 44. [Siyasal Kavramı, Çev.: Ece Göztepe, Metis Yayınları].

[67] Gierke'nin dört ciltlik *Das deutsche Genossenschaftsrecht* çalışması 1868 ile 1913 arasında yayınlandı. Kitaplardan bölümler şuralarda bulunabilir: Otto Gierke, *Political Theories of*

hukuk eğilimi, haklar ve ödevleri ya bireylere ya da devlete bahşetme eğilimiydi (ki halen de öyledir), zira devletin egemenliği ve bireyin egemenliği, siyasal teorinin etrafında döneceği iki aksiyom olma yolundaydılar. En küçük loncadan devletin kendisine kadar uzanan iştirak biçimleri o halde üyeler arasındaki anlaşmalardan -dolayısıyla sözleşmelerden- doğmuş olarak görülebilirdi ve eninde sonunda bu anlaşmalara indirgenebilirdi. Bu görüşe göre loncalar ve devletin kendisi üyelerin herhangi verili bir zamandaki birliğinden başka bir şey değildir. Böyle bir görüşün sorunu, üyelerin zaman içerisinde değişmesine rağmen, grubun bir kimlik biçimini sürdürmesi olgusunun hakkını verememesidir. Papa IV. Innocent'in 1245'deki eyleminin temeli buydu: *Universitas*'ın silsile ile gelişen ve art arda gelen kendi kendine üretimden ötürü sona ermeyen bir kişi/beden olduğu imasına göre hareket ediyordu. Tüzel kişinin bütününe yayılan aforoz, masum üyeleri ve daha sonra üye olacakları da etkileyecekti. Böylece Kilise -ve tüzel biçimini tekrarlamayla üreten herhangi bir topluluk- bütün mensupları ölse bile olduğu gibi kaldı ve ölenlerin yerlerini başkaları aldı. Başka bir deyişle bütün tüzel kişilerin temel özelliği, tek bedende toplanan bir kişiler çokluğundan ziyade, bu kişilerin bir haleflik çokluğu yapısında olmasıydı. Bu birinci bölümde gördüğümüz siyasi bedene hem koşut olan hem de onu devam ettiren bir savdır. Üstelik doğal hukuk eğiliminin tüzel kişilerin eylemde bulunup, kararlar verip, hak sahibi olması olgusuna değinemeyeceği düşünülüyordu. Yani doğal hukuk görüşü, tüzel kişilerin kendi akılları olan tarihsel varlıklar olduklarını hesaba katmaz.

Çoğulcular doğal hukuk eğiliminde grup yaşamının önemini kabullenmeme olarak gördükleri şeyin Kurgu Teorisinde tekrarlandığını düşünüyordu.[68] Çoğulcu görüşe göre tüzel kişilik yalnızca yasal bir kurgu biçimiydi ve ayrıcalık yanlısı görüşe göre de tüzel kişi devletin yasal bir inşasından başka bir şey değildi, zira her ikisi de iştirak ve

the Middle Age, çev. F.W. Maitland (Cambridge: Cambridge University Press, 1900); *The Development of Political Theory*, çev. Bernard Freyd (London: George Allen & Unwin, 1939); *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, çev. Ernest Barker (Boston, MA: Beacon Press, 1957); *Community in Historical Perspective*, trans. Mary Fisher, ed. Anthony Black (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

[68] Bakınız örneğin Gierke, Natural Law, s. 50; Community in Historical Perspective, s. 109.

grupların nasıl gelişecekleri konusunda kendi kararlarını verme kapasitesini yadsır. Bu argümana karşı çoğulcular, hukukun grup ve iştiraklerin "gerçek" mahiyetini tanıması gerektiğini ileri sürdü. Gierke'nin çoğulculara önerisi ise, iştiraklere kendilerine ait hakları olan kişilikler (kendilerine ait bir yaşamı olan *gerçek* topluluklar) olarak tarihsel bir bakış açısıydı. Gierke "Alman birliğimiz bir kurgu değil, kendine ait bir iradesi, bedeni ve üyeleri olan yaşayan bir organizma ve gerçek bir kişidir" diyecekti.[69] Örneğin John Figgis'e göre de birey ile devlet arasındaki gruplar ve iştirakler "gerçek bir yaşam sürer" ve "ulusal hayatımızı kuran bütün bu büyük ve küçük tüzel varlıklara gerçek olarak, yaşayan varlıklar olarak, yani neredeyse kişiler olarak yaklaşmak daha akıllıca gibi görünecektir."[70] Bu yüzden soru şöyleydi:

> Tüzel toplumlar, gerçek kişilikler mi yoksa kurgusal kişilikler olarak mı anlaşılacak, yani bu toplumların birliğinin, topluluğu meydana getiren salt bireylerin toplamından daha büyük bir yaşama sahip olduğu; yalnızca bir sözleşme mevzusu olmadığı; davranış bakımından bizim kişiliğe atfettiğimiz akıl ve iradenin işaretlerine sahip olduğu; bu tüzel yaşam ve kişiliğin kalıcı amaçlar için her türlü insan birliğinden doğal ve kaçınılmaz bir şekilde boy verdiği tamamen böyle bir doğası mı olacaktır, ve söz konusu birlik devletin lütfuna mı bırakılacaktır ?[71]

Nihai görüş şuydu: "grup bir kişidir", diğer bütün başka kişiler gibi "hak ve yükümlülük üstlenen bir birlik"ten başka bir şey değildir. Bunun yasal içerimleri açıktı: "Eğer *n* sayıda insan örgütlü bir topluluk içerisinde birleşirse, hukuk sistemi grubu yok etmek istemediği sürece [orada] *n*+1 kişi hayal etmelidir."[72]

Çoğu kez çoğulcular sermayenin doğasıyla değil, başka iştirak biçimlerine verilen yasal biçimlerle güdülendi (ve bu konuda "sermayenin despotizmi" üzerine Gierke'in yorumlarını değerlendirmeye

---

[69] Maitland; 'Gierke, *Political Theories of the Middle Age* için "Giriş",s. xxvi.

[70] John Neville Figgis, *Churches in the Modern State* (London: Longmans, Green & Co., 1914), s. 87–8, 92–3; ayrıca bakınız s. 42, 179, 249–50.

[71] Figgis, *Churches in the Modern State*, s. 41.

[72] F.W. Maitland, 'Moral personality and legal personality' (1903), *The Collected Papers of Frederic William Maitland, Bölüm III* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), s. 314–16.

girişmekte bile epeyce başarısız oldular).[73] Figgis'nin asıl kaygısı, söz gelimi Free Church of Scotland davasının ardından kiliselere verilen yasal tanımanın mahiyetiyken, Laski 1901 *Taff Vale* davasında tartışıldığı şekilde sendikaların tüzel statüsüne odaklanıyordu. Ne var ki buradaki mesele Kurgu ve Ayrıcalık Teorilerine karşı çoğulcuların "gerçekçi" bir görüş öne sürmesidir. Buradan bir seçenek var gibi görünecektir: grup ve iştirakleri ya gerçek ya da kurgusal olarak düşünürüz.

Fakat hem "kurgusal kişi" hem de "doğal" ile "yapay" kişiler arasındaki ayrımın gözden kaçırdığı, her birinin bizi devlet sorununa geri götürdüğü, iki çok önemli nokta hakkındaki tartışmalarda hayal kırıklığı yaratan bir anlayış vardır.

Birincisi, tartışmalar yasal öznelliğin sahibi olarak kimin ya da neyin göz önünde bulundurulacağına karar verenin devlet olduğu gerçeğini kısmen örtbas eder. Mevzu kişilerin hukukuna geldiğinde, gerçek ile kurgusal/yapay (ya da hayali/düşsel/gerçek dışı/daha az sahici vs.) arasındaki ayrımlar temelsizdir. Maitland'ın dediği gibi "İngiliz kanunu kendi kişilerinin gerçek olmasından hoşlanmıştır, burada İngiliz kanunu izleyebiliriz fakat kanun bizim isteklerimizi karşılamaz.[74] Yasal öznelerin "kişiliği" olduğu fikri, "doğal" olsun başka türlü olsun *bütün* yasal kişiler için geçerlidir. Başka bir deyişle yasal kişilik *bütün* varlıklar açısından, devletin sağladığı bir ayrıcalıktır. Bütün yasal kişiler kanun ürünüdür. Grup kişiliği "doğal" bir büyümeden daha çok yalnızca yasal bir üretim gibi görünür. Frederick Pollock'un Gierke'ye sunduğu bir denemede belirttiği gibi, "yapay" kelimesi kişilik tartışmasını çerçevelemek için kullanıldığında "kurgusal" anlamından daha çok, "sanat kuralları uyarınca" anlamına gelir; bu Hobbes'un "O büyük Leviathan sanat yoluyla yaratılır" cümlesini açıklayacaktır. *"Kurgu"nun (fiction) fingere*'den* türemesinde, modern anlamda salt taklitten daha ziyade, *yaratma* ya da *biçim vermenin* kökensel anlamı etkilidir.[75] Bu yüzden Barker yasal kişiliğin hukuki bir yaratı,

[73] Gierke, *Community in Historical Perspective*, s. 196–214.

[74] F.W. Maitland, 'The corporation sole' (1900), *Collected Papers*, içinde *Cilt. III*, s. 242.

* Lat. Taklit etmek, mış gibi yapmak (ç.n)

[75] Frederick Pollock, *Essays in the Law* (London: Macmillan, 1922), s. 153–4

kendileri de yasal yaratılar olan öznelerin hak ve ödevlerini yasal olarak yaratılmış taşıma yeterliliği) olduğunu öne sürer. Fakat "yaratılar" olmak onların gerçek olmadığı anlamına gelmez.[76] Hukukun bütün insanlara -en azından biçimsel olarak- eşit yaklaşmasının nedeni budur. "Doğal"/"gerçek" kişi bile asla "hukukun dışında" bir kişi olamaz; mesele kişiler olduğunda, "hukukun dışarısı" yoktur.

Persona ficta tartışmasının temelindeki mesele, bir "hukuk metafiziği" sorunu, "metafizik esrarengizliğe" düşkünlük ya da "komünal hayaletlerin"[77] avlanması gibi görünebilir, fakat aslında devletin sivil topluma biçim verme yollarıyla ilgili devlet erki sorununu tam kalbinden vurur. Önceki bölümde bahsetmeye başladığımız böylesi bir şekil verme, şimdi sivil toplumun geri kalanı *karşısında* tüzel kişilerin ve erklerin inşası onayladığı ölçüde görülebilir. Devlet her nerede haklar ya da ödevleri bir varlığa ya da kuruma yüklese, o varlık ya da kurumu kişi kılar ve onu tanır. Netice itibariyle "tüzel kişiliğin devletin ona vermeyi tercih ettiğinin ötesinde hiçbir varlığı yoktur" demek doğrudur.[78] Tüzel kişiliği kişilik yapan devlettir. Bu nedenle tüzel kişinin devletin -Maitland'in dediği gibi burun deliklerinden hayat verdiği- bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Bu, devletin sivil toplumu kendine ait düzenlemenin ürünleriyle (yapay fakat yine de öz-belirlenimli tüzel kişilerle) doldurarak, onlara "çıkarlar" atfederek ve çilelerinin ne zaman "zarar" olarak tanınacağına karar vererek, toplumsal düzenin üretimine katılma yollarından biridir. Devlet sivil toplumu, *kendi suretinde yapılanmış* yeni yasal tebaalarla doldurur –yani, devlet sivil toplumu *kendi ürünü kişilerle* doldurur.

---

[76] Barker, 'Introduction' to Gierke, *Natural Law*, s. lxxi–lxxii, lxxvi. David Nicholls'ın belirttiği gibi, daha ileriyi gören uğraklarında çoğulcu yazarlar *bütün* yasal kişiliğin (bireylerin yasal kişiliğinin bile) "yapay" olduğunu fark etti –*Three Varieties of Pluralism* (London: Macmillan, 1974), s. 10.

[77] Sırasıyla: Ernest Baker, alıntı Julia Stapleton, *Englishness and the Study of Politics: The Social and Political Thought of Ernest Barker* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), s. 142; Max Radin, 'The endless problem of corporate personality', *Columbia Law Review*, 32, 1932, s. 643–67, s. 662; Morris Raphael Cohen, 'Communal ghosts in political theory' (1919), *Reason and Nature: The Meaning of Scientific Method* (New York: Free Press, 1953), s. 386–400.

[78] W. Jethro Brown, 'The personality of the corporation and the state', *Law Quarterly Review*, 21, 1905, s. 365–79, s. 367; Maitland, 'Moral personality and legal personality', s. 309.

Bir klasik tanım da tüzel kişinin bir imtiyaz olduğu[79] ve imtiyazın da devlet erkinin bir tebaanın ellerindeki bir kısmı olduğudur. Devletin yasama organının özel bir kanunun, şirketleşmenin her aşaması için artık gerekli olmaması, devletin bir zamanlar sermayenin gelişimi açısından hayati olan bankalar, yollar, kanallar ve başka kurumların "özel" gelişiminin arkasındaki itici güç olduğu, şimdi ise bireyler devletten bağımsız olarak ("tabii bir şekilde", "organik olarak," "hususi olarak") yeni şirketler oluştururken devletin bunu desteklediği görüntüsünü verebilir.[80] Fakat gerçek şu ki devlet yaptırımı ihtiyacı *asla terk edilmemiştir* ve terk edilemez de. Değişen şey, şirketleşme sürecinin artık olağanüstü yasa çıkarmayı gerektiren bir eylemden ziyade, günlük ve olağan şirket ve idare hukuku süreçleri altında meydana gelmesidir. Hobbes "devletin atadığı bir kişinin onun şahsını taşıdığını, dolayısıyla *devletin iradesi dışında hiçbir iradesi olmadığını*"[81] iddia etmekle çizgiyi aşmasına rağmen yine de devletin, bu tür varlıkların (bu varlıkların yetkileri ne olursa olsun bunun kaynağının devlet olması anlamında) *yaratıcısı* olduğunda ısrar etmekte haklıdır.

Yasal özne olarak tüzel kişinin, kendisini insani yasal öznelerden ayıran bazı önemli özelliklere sahip olması, -örneğin tüzel kişi evlenemez ya da oy kullanamaz, yahut teolojik eğilimi olanlar açısından , "kurtarılacak bir ruhları ya da tekmelenecek bir bedenleri yoktur" ve dolayısıyla aforoz edilemezler- bizi onu bir kurgu ya da yapay olarak tanımlamaya sevk etmemelidir. Hukuk masal yazmaz.[82] Kişi olarak tüzel kişileri insan kişilerinden ayıran şey, her bir tüzel kişinin sözleşmeler ve kendine ait mülkiyet oluşturabilen yasa bakımından *gerçek*

---

[79] Anlaşılan bu, kategorik olarak ilk defa 1690'da Lordlar Kamarası'nda tüzel kişiler üzerine bir tartışmada CJ Holt tarafından ifade edilecekti –Sir William Holdsworth, *A History of English Law, Bölüm IX* (1926), (London: Methuen, 1966), s. 65, ve Holdsworth, *A History of English Law, Bölüm III* (1908) (London: Methuen, 1966), s. 476.

[80] David Millon, 'Theories of the Corporation', *Duke Law Journal*, 201, 1990, s. 201–62, s. 206; Gregory A. Mark, 'The personification of the business corporation in American law', *University of Chicago Law Review*, 54, 1987, s. 1441–83, s. 1454.

[81] *De Homine*, s. 85, vurgu eklenmiştir.

[82] Barker, Gierke, *Natural Law*, "Giriş", s. lxvii; ve bakınız Mark Neocleous, '"The law does not write fiction": Hegel, corporations, and the British state', Iain Hampsher-Monk and Jeffrey Stanyer (ed.) *Contemporary Political Studies, 1996* (Belfast: Political Studies Association, 1996).

bir kişi olmasından daha talidir; sözleşme her şeyden önce sözleşme yapan tarafların birbirini kişi ve mülkiyet sahibi olarak *tanıdığını* varsayar. Tüzel kişi olarak sermaye, yasada kişiler biçimini aldığı için, kamu kuruluşlarının saygıdeğer hısımıdır.[83] Anonim şirketin ilk örnekleri dolaysız politika araçları olacak kadar devletle içli dışlıydı . Zira devlet, tüzel kişiye "ekonomik" haklar vererek ona mutlak surette bir yetki payesi de vermiştir. İlk ticari kurumlara, şirkete mensup ya da ondan geçinen bütün kişilerin üzerinde, doğrudan güç kullanma hakkı dahil, cezai ve sivil yargı yetkisi verildi.[84] Örneğin, "ticaret tekeli karşılığında [İngiliz East India] Şirketine kendi yetki alanındaki bölgelerde bütün hükümet kanunlarını ifa etme görevi verilirken, Hollanda East India Şirketi'nin sözleşmesi "bu bölgede genellikle egemen devletlerin elinde tuttuğu bütün ayrıcalıkları, imtiyazları ve güçleri icra etme hakkını şirkete veriyordu."[85] Önceki bölümdeki tartışmanın ışığında, East India Company gibi anonim şirketlerin "anlaşılamaz bir durumu bir bilgi topluluğuna dönüştürmek için yoğun bir entelektüel kampanyaya giriştiği" belirtilmelidir.[86] "Özel" alandaki bağımsız bir varlık görüntüsünden uzak olan anonim şirketin, devlet tarafından biçimlendirilen, yetki ve amaçları devlet tarafından verilen ve devlet tarafından feshedilmeye tabi olan tüm amaç ve maksatlarıyla devletin bir ürünü ve organı olduğu gözden kaçmayacak kadar açıktı. Başka bir deyişle ticari şirket, devletin, sayesinde politik olarak sivil toplumu yönetmeye başladığı asıl mekanizmaydı.

---

[83] Daha kapsamlı bir iktidar sistemi içerisinde bir siyasi beden olarak kentin *politik* boyunduruk altına alınmasının, giderek *yasal* şirketleşme buluşu içerisinde anlam kazandığı, korporasyonlar olarak kentlerin tabi ve türetilmiş erkleri üzerine bakınız Engin F. Isin, *Cities Without Citizens: The Modernity of the City as a Corporation* (Montreal: Black Rose Books, 1992); ayrıca bakınız Gerald E. Frug, *City Making: Building Communities Without Building Walls* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

[84] Örneğin Dutch East India Şirketi 1621'de Banda Adalarının yerlilerini köleleştirip liderlerini idam ederek Adaları ele geçirdi, ve Molük Adalarında beş yıl savaştı; diğer yandan English East India Şirketi 1764'de Bengal'i zorla ele geçirdi ve güney Hindistan'da Mysore'ün hükümdarları ile dört yıl (1769, 1780, 1790-2 ve 1799'da) savaştı.

[85] Shephard B. Clough, *The Economic Development of Western Civilization* (New York: McGraw-Hill, 1959), s. 153; Maitland, 'Trust and corporation', s. 375.

[86] Matthew H. Edney, Mapping an Empire: The Geographical Construction of British India, 1765–1843 (Chicago: University of Chicago Press, 1997), s. 2.

Bu yüzden şirketlerin kendilerini içinde buldukları değişen duruma -modern "iktisadi" ya da "özel" şirket, ilk anonim şirket kurumları gibi devlet politikasıyla böyle dolayımsız bir ilişkiye artık sahip değildir ve şirketlerin kurulması için gerekli olan özel devlet kanunun yerini daha ziyade siyasal idarenin olağan süreçleri almıştır- rağmen, tüzel statü bağışının şirketlere hala devlet iktidarının pek çok karakteristiğini verdiğini görmek şaşırtıcı değildir. Bu hem devletin hem de şirketin tarihsel olarak neden aynı "siyasi beden" kategorisi aracılığıyla anlaşıldığını açıklar niteliktedir. Tarihsel olarak fiilen şirketleri meydana getiren bütün sözleşmeler, onları "tek tüzel ve siyasal topluluk", "üyeleri karşılıklı rıza göstermiş bir siyasi topluluk" gibi terimlerle tanımlamıştır.[87] Anonim şirket biçiminin mantığı, devlet mantığını izler ve devam ettirir. Genç Marx'ın dediği gibi "korporasyon, sivil toplumun devlet olma çabasıdır."[88] Veya Paul Hirst'in de ileri sürdüğü gibi, şirketler yurttaşların isteyerek oluşturduğu kendi kendini yöneten kurumlar değil, aksine en açık yasal yükümlülüklerin dışında birkaç özel yasal yükümlülüğü olan genellikle hesabı verilmeyen hiyerarşik otoritelerdir; başka bir deyişle *şirketler egemen devletlere benzer.*[89]

"Kurgu" ve "doğal" ile "yapay" kişiler arasındaki ayrım hakkındaki tartışmada gözden kaçırılan ikinci önemli husus, devletin bizatihi kişiliğiyle ilgilidir ki bu husus, bu ve önceki bölümdeki söz konusu sava geri dönmemi sağlayacaktır. Çoğulcular genellikle çalışmalarının, egemen devletin içerisindeki mutlakiyetçi eğilimlerin bir eleştirisi olmasını amaçladı.[90] Figgis'in belirttiği gibi, "Hobbes'un büyük *Leviathan*'ı,

[87] Halliday, *Dismembering the Body Politic*, s. 32.

[88] Karl Marx, 'Contribution to the critique of Hegel's philosophy of law' (1843), Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works, Bölüm 3* (London: Lawrence & Wishart, 1975), s. 46. [Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi, Çev.: Kenan Somer, Sol Yayınları].

[89] Paul Hirst, *The Pluralist Theory of the State* (London: Routledge, 1989), s. 20.

[90] Bu çoğu yorumda bulunan standart iddiadır. Bakınız örneğin Francis Coker, 'The technique of the pluralistic state', *American Political Science Review*, Sayı. 15, No. 2, 1921, s. 186–213; Ellen Deborah Ellis, 'The pluralistic state', *American Political Science Review*, Sayı. 14, No. 3, 1920, s. 393–407; Hirst, *Pluralist Theory of the State*, s. 25; Cécile Laborde, *Pluralist Thought and the State in Britain and France, 1900–25* (Basingstoke: Macmillan, 2000), s. 55; Henry Mayer Magid, *English Political Pluralism: The Problem of Freedom and Organization* (New York: AMS Press, 1966), s. 64–5; David Nicholls, *The Pluralist State* (London: Macmillan, 1975), s. 42–53; Runciman, *Pluralism and the Personality of the State*, s. 257; Andrew Vincent, *Theories of the State* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), s. 200–2.

kilise hukukçularının *iktidar bütünlüğü**, *devlet sırları* (*arcana imperii*), Austin'in egemenlik teorisi, bütün bunlar aynı şeyin isimleri, Devlet içerisindeki kanun yapıcının sınırsız ve sonsuz gücüdür.[91] Çoğulculara göre modern devlette egemenliğin cisimleşmesi bir sorundu, çünkü kaçınılmaz olarak özerk kurumları zayıflattı ve yurttaşlar ile devlet arasında aracılık eden otonom grupların zayıflatıldığı bir toplum ise tiranlığa meyleder. Böylece bireysel özgürlük mücadelesi, grubun özgürlük mücadelesine dahil edildi: "Artık *Devlete karşı İnsan* yerine, *Devlete karşı Grup* yazarız."[92] Devlet egemenliği gruplara karşı sınırlanmadıkça, bireylere karşı da sınırlanmayacaktır. Tam da çoğulcular kendilerini devlet egemenliğine karşı bu şekilde konumlandırdıkları için, konumlarına dair en şiddetli eleştiri Carl Schmitt'in *Siyasal Kavramı* (1932) çalışması oldu. Schmitt'e göre siyasetin tanımı dost ile düşman arasındaki karşıtlık olduğu için, *kimin* düşman olduğu hakkında nihai kararı vermek egemen bedenin esasıdır. Bu beden devlet olduğu için, devlet kendi içerisinde bir dizi çoğul bağlılığa müsaade edemez; kendisinin yalnızca bir başka kurum olarak anlaşılmasına da müsaade edemez. Schmitt bu yüzden çoğulculukta kendi görüşlerinin antitezini görür: "Çoğulculuk, sayısız farklı toplumsal varlık ve kurumdaki bireysel yaşamları defalarca vurgulayarak, siyasal varlığın egemenliğinin yadsınmasına dayanır." Bu anlamda "çoğulcu bir teori ya toplumsal kurumların federalizmi yoluyla devletin birliğine ulaşan devlet teorisidir, ya da devletin çözülmesi ya da reddi teorisidir."[93]

Schmitt, çoğulcuların, kendi savlarının devlet egemenliğine karşı etkili olacağını düşündüklerini belirtmekte kesinlikle haklıdır. Ancak bu kendi başına büyük bir öngörü değildir, zira çoğulcular bu meseleyi kendileri açıklamıştı. Daha da ilginç egemenlik ilkesini yeniden

---

Aslında birçoğunun çeşitliliği ve pozisyon değiştirdiği düşünüldüğünde, söylenebilecek en iyi şey, ya bahsedecekleri hiçbir "görüşleri" olmadığı ya da Andrew Vincent'in belirttiği gibi bu görüşlerin son derece belirsiz olmasıdır –'Can groups be persons?', *Review of Metaphysics*, Sayı. 42, No. 168, 1989, s. 687–715, s. 711.

* [Lat.] Plenitudo potestatis. Dünyevi ve ruhani iktidarın Kiliseye ait olduğu savı (ç.n).

[91] Figgis, *Churches in the Modern State*, s. 79; ayrıca s. 85–7.

[92] Ernest Barker, *Political Thought in England 1848 to 1914* (1915), 2nd edn (Oxford: Oxford University Press, 1947), s. 158.

[93] Schmitt, *Concept of the Political*, ss. 40–1, 44; 'Ethic of state and pluralist state' (1930), Chantal Mouffe (ed.) *The Challenge of Carl Schmitt* (London: Verso, 1999), s. 196, 200.

ileri sürme yönündeki ateşli arzusuyla güdülenen Schmitt'in çoğulcu görüşün imlemelerinden birini (aslında egemen devlet erki iddiasını *destekleyen* bir imlemeyi) tamamen ıskalamasıdır. Basitçe söylemek gerekirse imleme şöyledir: Grup ya da kurumun tüzel kişiliğini tanımak ihtimal dahilinde hatta zorunlu ise, o zaman bu aynı sav kesinlikle devlete de uygulanamaz mı? Aslında bu savın kesinlikle devlete uygulanması *gerekmez mi*? Başka deyişle, çoğulcu savın bir sonucu da *devletin* kendi başına bir kişi olarak düşünülmesi olabilir. Eğer korporasyonun gerçek kılınan bir kurgu olduğu ve *persona ficta*'nın tüzel kişiye yasal gerçeklik sağladığı söylenecek olursa, o zaman bu savın devlet olarak bilinen tüzel bedene de eşit biçimde uygulanması doğru olur. Gierke'nin de belirttiği gibi *persona ficta* doktrini, yalnızca Kilisenin tüzel "Hukuki-Öznelliği" ile boğuşmak için değil, devletin "Hukuki-Öznelliği" ile boğuşmakta da kullanıldı. Roma tüzel kişiler doktrini ve bunun içerisinde *persona ficta* fikri, başlangıçta ortaçağ idaresini modern devlete dönüştüren söz konusu güçler açısından uygun bir levye olarak görüldü. Yine de siyaset teorisi bu meseleyi asla hakkıyla ele almadı, zira yasal kişilik sorunu politik tahayyülde "özel" şahıs olarak anlaşılan şeye odaklandı: "Bir yanda Yasal Kişilik kavramı daima daha açıktan Özel Hukuk sınırı içerisine hapsedildi ... Öte yanda devlet teorisi, devletin organik mahiyetini hukuki terimlerle ifade etmeyi sağlayacak hiçbir araca sahip olmadı."[94] Ondördüncü yüzyıldaki Baldus'tan (gördüğümüz gibi) onyedinci yüzyıldaki Hobbes'a ve o zamandan bu yana pek çok başka yazara kadar böyle bir sorunu tartışan yazarlar (türlülük arz eden) bir azınlık oluşturdu. Buna karşın siyasal teori, devletin kişiliği fikrinin birbirinden uzak ayrık otları olmasına müsaade etti: zira bu fikir monarşide görünür egemen tarafından absorbe edilirken, cumhuriyette egemen mecliste cisimleşiyordu. Tarihsel bakımdan sonuç, devletin çeşitli kurumlarının üniversitelerle aynı şekilde ayrı tüzel kişiliklere bölünmesi oldu –örneğin Britanya'da Postane Genel Müdürü 1840'da, Kamu Yardım Dernekleri Haznedarı 1853'de, Hazine Avukatı 1876'da "tüzel kişi" oldu- fakat, genelde bir bütün olarak devletin bu şekilde düşünülmesine

[94] Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, s. 68–71; Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought 300–1450* (London: Routledge, 1996), s. 172–3.

dair bir direniş vardı.[95] Bunun kısmen nedeni iktidarı planlı olarak yüzyıllardır *kişiler üstü kılma* çabasıdır. Ancak devletin belli kısımlarının bölüm bölüm tüzel kişilik kazanma süreci, "var olmuş en büyük tüzel ve siyasi bedenin kişiliğini görmezden gelme yönünde sıkıntılı bir uğraştan" başka bir şey değildi."[96] Ve eğer politik tahayyül kolektif ve tüzel kişilikten bahsetmemize imkan tanıyorsa, ki açıkça imkan tanımaktadır, bunun sonucu "Devletin, politik bir ifade ile, yapay kişilerin en büyüğü olduğudur."[97]

Çoğulcular bazen kendi savlarının onları böyle bir yöne sürüklediğinin farkına varır gibi görünmüştür. Bazıları, Figgis gibi, devlet kişiliğiyle ilgili olarak en iyi olasılıkla şüpheli iken -Figgis bazen bunun grup kişiliği fikrinin sonucu olduğunu tamamen yadsıdı- diğerleri bunu itiraf etmek zorunda kaldı. Örneğin Laski, "Devletin kişiliğine dair gerçekliğin, direnemeyeceğimiz bir zorlama olduğunu" söyler ve daha sonra bu görüşten uzaklaşmasına rağmen, kişiliğin bütün temelinin dayandığı "devletin iradesi" fikrini asla tamamen terk edememiştir.[98] MacIver'a göre "devlet ... bir şirketin temel karakterine sahiptir."[99] Devletin kendi başına bir kişilik olarak düşünülmesi gerekliliği, tüzel kişi biçiminin mantığından çıkıyor gibi görünecektir. Maitland'ın tipik küçümsemeyle söylediği gibi: "Devletin tartışmaya açık bir gerçek kişi olduğu yollu o rahatsız edici şüphe öyle kolayca def edilemez"."[100] Maitland grup

---

[95] Ernest Barker, 'The "rule of law" ', *Political Quarterly*, Sayı. 1, No. 2, 1914, s. 117–40; 'The discredited state', *Political Quarterly*, Sayı. 2, No. 1, 1915, s. 101–21; Geoffrey Sawyer, 'Government as personalized legal entity', Leicester C. Webb (ed.) *Legal Personality and Political Pluralism* (Victoria: Melbourne University Press, 1958), s. 166.

[96] Maitland, 'The crown as corporation' (1901), *Collected Papers, Cilt. III*, s. 268; bakınız ayrıca Brown, 'Personality of the corporation and the state', s. 377.

[97] Frederick Pollock, *A First Book of Jurisprudence* (New York: Franklin, 1896), s. 113.

[98] Harold Laski, 'The sovereignty of the state' (1915), in *Studies in the Problem of Sovereignty* (New Haven, CT: Yale University Press, 1917), s. 4. 'Morris Cohen's approach to legal philosophy' (*University of Chicago Law Review*, Bölüm 15, No. 3, 1948, s. 575–87), makalesinde Laski, Cohen'in "komünal hayaletlere" saldırısının, "kişi" olarak kolektif fikrinin yalnızca bir metafordan başka bir şey olmadığını fark etmesini sağladığı belirtir. Bununla birlikte devletin iradesi fikri Laski'nin çalışmasında devam eder. Bakınız *Authority in the Modern State* (New Haven, CT: Yale University Press, 1919), s. 67; *A Grammar of Politics* (London: George Allen & Unwin, 1925), s. 29, 35.

[99] R.M. MacIver, *The Modern State* (1926), (Oxford: Oxford University Press, 1964), s. 479.

[100] Maitland, 'Moral personality and legal personality', s. 312.

kişiliği teorisinin politik içerimlerini kabul ediyordu çünkü onun öyle bir tarihsel duyarlılığı vardı ki devlet teorileri ile şirket teorilerinin nasıl yakından birbirine geçtiğini görmüştü. "Şirketi tamamlayıcı hissedarları içerisinde eriten bireyciliğin bu sömürüyü durdurması olası değildir ve başka hiçbir grup kendine ait iradeye sahip olamayacaksa, devletin gerçek bir irade sahibi olması tehlikelidir."[101] Bu biçim, tarihsel olarak siyasi beden fikriyle bağlantılı olmasına rağmen, ondokuzuncu yüzyıla kadar artan bir şekilde kendi gerçek dinamikleri, yani sivil toplumdaki asıl aktörlerin hukuki inşası bakımından değerlendirildi ve en sonunda kişi olarak devlet fikrine dayalı uluslararası hukukun parçası olarak sağlamlaştı. Örneğin, Devletlerin Hak ve Ödevleri üzerine Montevideo Anlaşması (1933), daimi bir nüfusun, belirli bir bölgenin, bir hükümet ve bir iktidarın başka devletlerle ilişkiye girmesinin devleti "uluslararası hukukun bir kişisi olarak" kurduğunu kabul etti.[102]

Bu, tüzel biçimin dayandığı yasal kişilik nosyonu doktrinine içkindir: "McDonalds X'e niyetli" dememiz gibi, "Britanya Y'yi elde etmeyi amaçlıyor" deriz. Siyasi beden metaforu gibi, tüzel kişilik doktrini de sermaye hiyerarşisi ile hukuki kurum nosyonları arasında bocaladığı müddetçe, devlet iktidarı projesine asla hizmet edememiştir. Doktrinin özel hukuk laboratuarında oluşturulması ve dolayısıyla özel mülkiyet modelini tamamlayıcı olması, onun devletin ve devletçi tahayyülün stratejik sahasına dahil edilmesini engellememiştir; aslında bu yalnızca devlet idaresi ile sermayenin nasıl ayrılmaz şekilde birbirine geçtiğini gösterir. Tüzel *kişi* fikri, her ikisi de elemanlarından "bağımsız olarak" hareket edebilen şirket ile devletin birbirini

---

[101] Maitland; Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, "Giriş," s. xlii.

[102] Alıntı Mark Weller, 'The international response to the dissolution of the socialist federal Republic of Yugoslavia', *American Journal of International Law*, 86, 1992, s. 588. Bu mantık devletlerin birliğine aktarılır, uluslararası hukuk üzerine bir yazarın belirttiği gibi: "Birlik üzerine bir anlaşma, kişiliğe sahip bir beden bulur, fakat mesele yalnızca teknik olandan, tipik uluslararası örgütlenmenin 'yasal' kişiliğinden daha fazlasıdır ... Birliğin oluşturduğu 'kişilik', devletlerin kendilerinin sahip olduğuna benzer özgün bir hareket etme yetisidir. Bu 'gerçek' bir kişiliktir" - Murray Forsyth, *Unions of States: The Theory and Practice of Confederation* (New York: Leicester University Press, 1981), s. 15. İkinci Bölümdeki sava geri dönecek olursak, can alıcı nokta uluslararası ilişkilerin var olması için "devlet fikrinin diğer devletlerin "kafalarına" kararlı bir şekilde aşılanmak [zorunda olmasıdır]" - Barry Buzan, *People, States and Fear* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1991), s. 78.

tekrarlama yollarından biridir. Her ikisi de hem irade hem de amaca sahip, kendi başlarına hakları olan özerk öznelerdir.[103]

Bu benzerlik devlet aklı fikrini az da olsa aydınlatmaya yardımcı olur. Şirket gibi, devletin "tüzel örtüsü" de onun kasıtlı olarak gerçekleştirdiği eylemlere ilişkin suçlamadan kaçınmasını sağlar. İnsanlığa karşı suçlardan suçlanan devletlerle uğraşılma biçimini ele alın. Almanya, Şili, Yugoslavya vb.'nin gerçekleştirdiği insanlığa karşı suçlardan bahsederken, bu tür suçlardan yargılanan hukuki özneler Almanya ya da Yugoslavya devletleri değil, onları "idare eden akıllardır." Bu noktaya değinmek Eichmann, Pinochet, Miloseviç ya da bir başkasını yargılamamak veya temize çıkarmak değildir. Aksine bu, devletin arkasında iş gördüğü tüzel kişinin, sermayenin kişileşmesine atfedilen mistikleştirme türünü ve önceki bölümde savunulduğunu gördüğümüz "devlet sırrı" türünü teşvik ettiğini vurgulamaktır. Kişilik fikri, devletin üzerine çekilen "gizli örtü"nün (Burke) parçasıdır. Tüzel ya da kolektif varlıklara atfedilen yasal *kişilik* fikri, böylece kişileşme terminolojisine içkin egemenlik ve bütünlüğün birleşmesinin hem kapitalist girişimlere hem de devletin kendisine uygulanabilir olduğunu gösterir. (İlk olarak komünist ve sosyalist gelenekler tarafından oluşturulan "işçi kontrolü" meselelerinin her türlü ciddi siyasal teorinin can evine dokunmasının nedeni budur).

Burada önemli olan çoğulcuların meseleyi yalnızca kısmen kavraması değildir; bu bölüm çoğulculuğun bir eleştirisi olarak yazılmadı. Aksine önemli olan, meselenin kendisi ve devletle ilgili içerimleridir. Çoğulcular, hukukun üstünlüğü altında işleyen bir tür liberal demokratik rejim arzulama eğilimindeydi; kimi durumlarda federal ve/veya sosyalist bir yapı tasarlanıyordu - Gierke'nin *Rechtsstaat*'ının* çoğulculuğun söz konusu tikel siyasetine göre farklılıkları vardı. Fark edemedikleri şuydu: Grup kişiliği doktrini devlete, uygulanması gerektiği şekilde uygulandığında, liberal ya da sosyalist anayasal fikirlere eklenmesi başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Devlet aklı doktrini gibi, devletin kişiliği doktrini de devletin kendine ait bir iradesi olan başlı başına bir

[103] "Tüzel kişi bir devlet olmak istediği müddetçe devlet de [bu yüzden] bir tüzel kişi olmalıdır"–Marx, 'Contribution to the critique of Hegel's philosophy of law', s. 46.

* [Alm.] Hukuk Devleti (ç.n)

varlık olduğu görüşünü destekler. Bu yüzden devletin kişiliği doktrini, böyle bir kişinin sorumlu olacağı herhangi bir üstünün olmaması temelinde devleti tipik yasal yükümlülük zemininin üzerine yerleştirmeye meyleder.[104] Dolayısıyla çoğulcuların devlet dışı kurumların gücünü arttırtmak ve böylece devlet erkini sınırlamak için kullandığı politik ve felsefi strateji, devlet erkinin *artırılmasında* inanılmaz şekilde faydalı olacak biçimde dönüştü. Kapitalist devletlerin yaptıkları ve işin aslı sermaye birikiminin yoğunlaşmasını teşvik etmek için bir tarihsel zorunluluk meselesi olarak yapmak zorunda oldukları tarzda tüzel kişilik bir kez tanındı mı devlete de tüzel kişilik tanınması gerekir. Ve bu ayrıcalık bir kere verildiğinde, *devlet iradesinin başka herkesin iradesini aştığını* iddia etmek kolaylaşır. Tahakküm ve birlikle uzlaşan politik tahayyülün bir kere daha belli otoriter politik görüşleri besleyen bir doktrini burada yerine getirdiği açıklık kazanır.[105] Bu, en kötü biçimde düşünüldüğünde faşizmin politik söylemiyle sonuçlanır. (Schmitt'in çoğulculuğun "kaos"u karşısında faşist egemenlik savını savunma arzusuna rağmen gözden kaçırdığı olası etki işte budur.)

Mussolini ve Gentile bunu gördü ve bunun üzerinde yükseldi. Mussolini ve Gentile, "bireyin hakiki gerçekliği olarak devleti yeniden olumlama" ve faşizm açısından "her şeyin devlet dahilinde olduğunu ve devletin dışında hiçbir şeyin değeri olmadığını" kanıtlama çabalarında, tam da tüzel kişilik fikrini benimsediler ve bunu devlete atfettiler: "bu yüksek kişilik devlet olduğu ölçüde tam olarak ulusun kendisidir de ... Faşist Devlet, kişiliğin en güçlü ve en yüksek biçimidir."[106] Barker ve Laski, Mussolini'nin köklü İtalya örneği ve iktidarı almaya hazırlanan Nazilerle beraber en sonunda bunu fark etti. Oysa Maitland'ın Gierke seçkisine girişi 1900 yılının görece güvenli ortamında ve Figgis'in modern devlette kiliseler üzerine çalışması bir

---

[104] Bakınız John Dewey, 'Corporate personality' (1926), *The Later Works, 1925–1953, Volume Two*, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1984), s. 38; bakınız ayrıca Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Vision in Western Political Thought* (Boston, MA: Little, Brown and Company, 1960), s. 417.

[105] Bakınız örneğin Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (London: Macmillan, 1984), s. 51; 'Gierke and the corporate person', *The Philosopher on Dover Beach: Essays* (Manchester: Carcanet Press, 1990).

[106] Benito Mussolini and Giovanni Gentile, *The Doctrine of Fascism* (1932), çev. Douglas Parmée, in Adrian Lyttelton (ed.) *Italian Fascisms* (London: Jonathan Cape, 1973), s. 43.

on yıl sonra yazılmıştı; Barker ve Laski'nin ellerinde ise çok daha fazla tarihsel veri vardı: "Eğer gruplar bu teoriden [kişilikten] faydalanacaksa, en büyük grup pekâlâ en büyük olabilir ve hatta yegâne hak sahibi olabilir."[107] Ya da Laski'nin söylediği gibi, "tüzel kişiliğin gerçek olduğunun tasvibi, devlet-kişiliğine ait yüceliğin diğer her şeyin üzerinde olmasına [yol açtığı] için, kişiliğin örtüsünü kaldırmakla, aslında gerici sonuçları olması kaçınılmaz olan bir tarafı seçtiğini" fark etmesi ancak sonradan olmuştu.[108] Yine Barker şunu söylüyordu:

> İtalya, Grup-kişiliği teorisini ... pek çok öğeden oluşan Korporatif Devleti benimsedi ... Fakat İtalyan Devleti'ndeki tüzel gruplarda çok az kişilik olup hiçbir özerklik yok gibi görünüyor; *La Dottrina del Fascismo*'yu okursak, gerçekten görevini yapması istenen tek Grup-kişisinin, İtalyan Faşist Devletinde "tamamıyla gerçekleştirildiği" şekliyle İtalyan ulusu olduğundan hemen hemen hiç şüphe edemeyiz.[109]

Menkul değerler borsasının 1877'deki tüzel kişilik kazandırılmaması kararı üzerine yorum yapan Maitland şuna işaret ediyordu "İngiltere'de tüzel kişi olmayı istemeyen insanlara tüzel kişilik veremezsiniz."[110] Bu 1877'de (ya da Maitland'ın yazdığı 1904'de) geçerli olmuş olabilir, fakat 1920'lerin sonundaki İtalya ya da 1933 sonrası Almanya için mevzu bahis bile edilemez.

O halde Barker ve Laski'nin fark etmeye başladığı şey, tüzel iktidarı kişi olarak tahayyül etmenin sonuçlarının geçmişte de bugün de muazzam olduğudur. Zira egemenlik nosyonunu siyasal teoriden silip atmak için tüzel kişilik fikrinin geliştirilmesiyle birlikte, egemenlik

---

[107] Ernest Barker, *Principles of Social and Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1951), s. 71, 133. Maitland herne kadar faşizmin yükselişinden epey önce yazsa da, Gierke'in *Political Theories*'e "Giriş" kısmını şöyle bitirir: "İlk 'polis devleti'ne dair herhangi bir deneyimimiz yok ise, grupların gerçek doğasına ilişkin doktrinin önemini gözden kaçırmak kolaydır." W.Y. Elliott'ın 1924'de Laski'nin çalışması hakkında dediği gibi: "böylesi [çoğulcu] bir toplulukta birey giderek daha az gelişir, korporasyon ise giderek daha fazla büyür, ta ki ortaçağ kilisesi gibi bir şey hepsini massetmeye yönelene kadar." Zira "ortaçağ kilisesi" burada "faşist devlet" olarak okunabilir. 'The pragmatic politics of Mr. H.J. Laski', *American Political Science Review*, Sayı. 18, No. 2, 1924, s. 251–75, s. 260.

[108] Laski, 'Morris Cohen's approach', s. 578–9.

[109] Barker, 'Introduction' to Gierke, *Natural Law*, s. lxxxv.

[110] F.W. Maitland, 'Trust and corporation' (1904), *Collected Papers, Cilt. III*, s. 374.

büyük bir şiddetle geri geldi.[111] Bunun Hobbes'un intikamından başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Hobbes'a ve genel olarak devletçi tahayyüle göre devlet, "toplum"un sahip olamayacağı bir şekilde yasal kişilik biçimi edinebilir –halk/çokluk kendi birliklerinin zemini olarak devlete ihtiyaç duyar. Ve siyasi beden imgesinde gördüğümüz gibi antropomorfik kavramlara dayalı siyasal bir tasavvur, otoriter ve gerici siyasete yönelir. Egemenlik bu yüzden en şiddetli -yani, faşist- biçimiyle geri gelir.

Thomas Pynchon'ın *Gravity Rainbow* (1973) eserindeki karakterlerden biri şuna dikkat çeker: Sosyal demokrasiye ilişkin yirminci yüzyıl boyunca en gözde beklentiler, toplumun artan rasyonalizasyonu ve modernleşmesinin karizma –Führer ilkesi ya da *Duce* kültü yoluyla tapılan liderin kişiliği- kadar korkunç bir şeye asla fırsat vermeyecek olmasıydı.[112] Fakat faşizm tapmak için çok daha büyük bir kişiliğe göz yumdu: (Ulus-) Devlet. Ve bu kişilik ona, burjuva devlet biçimi ve çağcıl sermaye yararına işlenmiş yasal öznelliğin birleşmesi yoluyla verildi. İşin geri kalanını da devletçi politik tahayyül halletti.

[111] Kung Chuan Hsiao, *Political Pluralism: A Study in Contemporary Political Theory* (London: Kegan Paul, 1927), s. 137–9.

[112] Thomas Pynchon, *Gravity's Rainbow* (London: Vintage, 1995), s. 81.

IV
Devletin Yurdu

Modern dünyada yerküreye devletler egemendir. Yaşanabilir fiilen her toprak parçası şu ya da bu devletin toprağıdır.[1] Bu durumun nasıl cereyan edip devam ettiği etkileyicidir. Uzam fikri bizatihi devlet fikrine içkindir. Politik bir aygıtın zaptını gerektiren toprağa dayalı bir hazne olarak düşünülen belli bir uzamın egemenlik ve idaresi, "devlet" kavramının ön plana çıktığı aynı dönemde ilk olarak Avrupa'da ortaya çıktı. "Devlet" (*state*) terimi, söz konusu toprak üzerinde toprak ve mülkiyet haklarına gönderme yaparak *emlâk* (*estate*) sözcüğünün ve belli bir mevki ile ilişkilendirilen yetke ve haklardan bahsederek *statü* sözcüğünün köklerini birleştiren etimolojik bir karmadır. Deyimin en eski biçiminde, devletin, belli bir *egemenlikte* cisimleşmiş egemen monarkların mülkiyet haklarını toprak temelli nesne şeklinde temsil ettiği düşünülüyordu. Feodal hukukta aynı kelime, *egemenlik* (*dominium*), hem "*mülkiyet*" hem de "*lordun egemenliği*"ni temsil ediyordu.[2] *Egemenlik* (*dominion*) aynı zamanda

[1] Christopher W. Morris, *An Essay on the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 1, 36, 46.

[2] Frederick Pollock and Frederic William Maitland, *The History of English Law Before the Time of Edward I, Cilt I* (1895) (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), s. 230.

arazi (*domain*; mekân) ve *tahakkümün* (*domination;* iktidar) birleşmesini kapsıyordu. O halde bir mülkiyet hakkı biçimi olarak egemenlik, hem bütün mülkiyet hakkını hem de zilyetliği bir araya getiren en üst, en kusursuz mülkiyet hakkıdır. Dolayısıyla kendi arazisinde bir beden olarak modern devletin kökleri, salt egemenliğe değil, egemenliğin ayrı bir zümre oluşturduğu belirli mülkiyet haklarına dayanır.[3] Devlet bu nedenle, kendi içerisindeki kişiler dahil, belli bir alanı kendi mülkü olarak görebiliyordu.

Şimdilik etimolojiye bağlı kalarak, "toprak" (*territory*) sözcüğünün onbeşinci yüzyılda mevcut anlamını kazandığını belirtmek gerekir. Toprak "bir hükümetin uzamsal yetki alanı kapsamıyla örtüşen coğrafi bir mekân parçası ... idari bir yapı yönetiminde örgütlenen siyasi bedenin maddi haznesi ve dayanağı" olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda toprak genellikle "mekân ve politika arasındaki bağ" olarak sunulur.[4] Benzer bir şekilde, başından beri devletin otorite ve birliğinin temelini oluşturan ön koşullardan biri, her bir bağımsız *egemenlik alanı* (*regnum*) içersindeki bu en üst otoritenin, yasa yapıcı güç ve bir sadakat objesi olarak kendi topraklarında hiçbir hasımı olmayacak biçimde kabul görmesidir. "Sınır" (*frontière*) sözcüğü asıl olarak bir binanın cephesi ya da ordunun ön cephesi anlamına geliyordu, fakat onaltıncı yüzyılda belli bir mekânın sınır ya da hudutları anlamına gelmeye başladı ve o zamandan beri devlet sınırlarıyla ilişkilendirildi.[5]

Mekânın modernitedeki ve modern-öncesi toplumdaki politik örgütlenmesi arasındaki karşıtlık keskindir. Feodal idare sisteminde sınırlar örtüşüyordu ve her özel bölgede farklı otoriteler vardı; topluluklar coğrafi olarak çevrelenmiş toprak içerisinde soyut yurttaşlık ya da bireysellik kavramlarından ziyade, sadakat ve kişisel yükümlülük ile birleşmişti. Mekân bu yüzden Tanrı'nın biçimlendirdiği ve kıdem ile itibar etrafında toplanan doğal bir hiyerarşi olarak oluşturulmuş

[3] Kurt Burch, *'Property' and the Making of the International System* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1998), s. 143–8.

[4] Jean Gottman, 'The evolution of the concept of territory', *Social Science Information*, Sayı. 14, No. 3/4, 1975, s. 29–47, s. 29.

[5] Lucien Febvre, '*Frontière*: the word and the concept' (1928), *A New Kind of History: From the Writings of Febvre*, çev. K. Folca (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), s. 208–218.

kişisel-politik bağlantılara dayalı birçok odak etrafında ortak merkezli bir şekilde örgütlenmişti. Birinci bölümde gördüğümüz gibi, egemenlikle ilgili asıl sorun mekândan ziyade zamanla ilgiliydi. Egemenlik, hükümdarın şahsından devletin kurumlarına kaydıkça, egemenlik ve mekânla ilgili önemli bir değişim meydana geldi. Kilise ile doğmakta olan devlet arasındaki mücadele adım adım devlet lehine sonuçlandıkça, seküler iktidarın kavram ve sembolleri uzamsal çağrışımlar üstlendi. Siyasi beden, yalnızca zaman bakımından değil uzam bakımından da sürekli olarak anlaşılmaya başlandı; başka deyişle, toprak kavramıyla da bağlantısı kuruldu.[6] Hiyerarşik bağların çoğulluğu, yerini, tek bir merkeze sahip ortak bir bölgesel uzamdaki üyeliğe dayalı özel bir kimliğe bıraktı ve egemen güçler tarafından tanımlanan toprağa dayalı sınırlar oluşturdu ve gelişen uluslararası devlet sistemi içerisinde bu şekilde tanındı. Bu gelişme feodal mekâna ilişkin doğal hukuk eleştirisiyle teşvik edildi: Doğa durumunda hiçbir politik mekân yoktu, fakat ister mutlak yetki (Hobbes), ister özel mülkiyet (Locke) isterse de genel irade (Rousseau) ile sınırlansın, toplum sözleşmesi sivil toplumu yaratırken böyle bir politik mekânı mümkün kılıyordu. Bu şekilde gelişen politik mekân, modern idare şeklini feodalizmden ayırmakla kalmayıp, içerisinde anayasal söylem ve siyasal değişimin gerçekleşebileceği toprağa dayalı bir temel yaratarak ayrıştı.[7]

Dolayısıyla modern devlet sisteminde üst üste binen sınır, bir toprak içerisindeki çeşitli egemen bedenler fikri kadar lanetlidir. Altıncı Papa Alexander'ın 1492'deki bir bildirisi, yerkürenin parçalarını betimleyen sınırlar çizerek ve hangi parçanın Avrupa güçlerine "ait olduğunu" belirterek, uzamsal olarak bölünmüş bir dünya fikrine canlılık kazandırdı; bu fikir onyedinci yüzyılda Westphalia Barışı (1648) ile birlikte resmiyet kazandı; onsekizinci yüzyılda Fransız ve Amerikan Devrimlerinde toprağa dayalı birlik vurgusuyla güçlendi ve yirminci yüzyılda toprağa dayalı devletin hakikaten köklü hale gelmesiyle, en sonunda bütün uluslar tarafından benimsenecek politik biçim olduğu uluslararası

[6] Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 98; John Agnew and Stuart Corbridge, *Mastering Space: Hegemony, Territory and International Political Community* (London: Routledge, 1995), s. 85.

[7] Donald M. Lowe, *History of Bourgeois Perception* (Brighton: Harvester, 1982), s. 63.

devlet sistemi ile sağlamlaştı.[8] Siyasetin "modernleşmesi" bu yüzden sekülerleşme ve rasyonelleşme süreci olduğu kadar, bir yurt edinme süreciydi de.[9] Avrupa'da onaltıncı yüzyıldan sonra gelişmiş olan egemen iktidar biçimi, mekânı sınır olarak kavradı. "Egemenlik", "mekân" anlamına gelir ve bir toprağın kontrolü egemenliğin temeli olmuştur.[10] Doğal olarak, önceki bölümde gördüğümüz gibi tanımlı bir toprak, uluslararası hukukta *gerçek* kişi olarak bir devletin tanınması açısından tamamlayıcıdır. Modern idare şekli açısından toprağa dayalı egemenliğin devletler arasında bölünmesi, en çok iktidar alanlarının birbirine bağlandığı noktada açık olmalıdır –toprağın sınırları hakkında hiçbir aşma ve hiçbir belirsizlik olmamalıdır: "Modern egemenlik kesinlikle sınıra dayalıdır."[11] Bu egemenlik, ne kesişen sınırlara, ne de çeşitli egemenliklere müsaade eden yeni bir politik coğrafya türü gerektirir. (Elçiliklerin varlığı kesinlikle bu dışlayıcı toprağa bağlılıktan ötürüdür. Devletler karşılıklı dışlayıcı topraklar yarattıktan sonra, diplomasi yürütmek için çok az yer kaldığını anladılar. Netice, devletin toprağı içerisinde küçük yabancı egemenlik adaları (elçilik)

[8] Ve bu gerçekten uluslararası idi. Örneğin Thongchai Winichakul, 1900 ile 1915 arasında geleneksel Tai dilinin *krung* ve *muang* sözcüklerinin büyük ölçüde yok olduğunu belirtir, çünkü bu sözcükler egemenliği mukaddes başkentleri ve büyüklük, iktidar türü ya da mertebesi bakımından hiçbir şartnamenin olmadığı göze çarpan, ayrı nüfus merkezlerine göre resmediyordu. Aynı zamanda, eski kullanımında büyüklük, nüfus ve iktidara dair herhangi bir nitelendirme olmaksızın yer yüzünün bir parçasına işaret eden *prathet* sözcüğü de, (ki böylece bir bölge, kent, ilçe, hatta bir ormanın parçası anlamına gelebiliyordu), gitgide politik olarak teritoryal bir kendilikle sınırlı ulus anlamına gelme başlıyordu. Bakınız *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation* (Chiang Mai: Silkworm Books, 1998), s. 49, 81.

[9] Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume Two: The Age of Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), s. 351; Alessandro Pizzorno, 'Politics unbound', Charles S. Maier (ed.) *Changing Boundaries of the Political: Essays on the Evolving Balance Between the State and Society, Public and Private in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 32.

[10] Henri Lefebvre, *The Production of Space* (1974), çev. Donald Nicholson-Smith (Oxford: Blackwell, 1991), s. 280 [; Michel Foucault, 'Governmentality' (1978), çev. Pasquale Pasquino, in Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (London: Harvester, 1991), s. 87. Bakınız ayrıca Michel Foucault, 'Questions on geography' (1976), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* (Brighton: Harvester, 1980), s. 68–9. Gianfranco Poggi'nin dediği gibi, 'devletin bir toprağı yoktur, *kendisi* bir topraktır"– *The State: Its Nature, Development and Prospects* (Cambridge: Polity Press), s. 22.

[11] Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), s. 167. [İmparatorluk, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları].

oldu).[12] [Modern egemenlik] aynı zamanda toprağa dayalı sınırların sürekli denetlenmesini gerektirir. Devletler yalnızca kendi topraklarında çok güçlü olmaları anlamında değil, fakat belli bir mekânın sınırlarını kontrol ettikleri ve bu sınırlar içerisindeki yurttaşları "temsil etme" iddiasında oldukları için "egemen" olmaya devam ederler.

Pratik sonuç, dünya yüzeyinin -modern devletin toprağa dayalı emellerine göre- yeni bir biçimde nakşedilmesidir. Entelektüel sonuç ise, mekânın devletçi politik tahayyülde mutlak bir önceliği üstlenmesidir. Siyasi bedenin "hayali yeri" (Hobbes)[13] böylece devletin doğasına dair bir ipucu olarak politik anlam kazanır. Egemenlik, mekân ve siyasetin bu temel birleşimi olmazsa kendi anlamını kaybedecektir. Bu anlamda devletçi politik tahayyülün kaçınılmaz olarak *toprağa dayalı* bir tahayyül olduğunu söyleyebiliriz. Toprak ve devlet iktidarı bu nedenle karşılıklı olarak kurucudur (ki bu, devletin organik bir siyasi beden olarak anlaşılmasına yardımcı olan bir olgudur).

Son yıllarda sosyal bilimlerde uzamsal olanla alakalı fikirleri ve mekân nosyonunu kullanan epeyce bir çalışma oldu: *Dünya sistemi* ve *bağımlılık* teorisindeki merkez ve çevre kavramlarının kullanımı; jeopolitiğin, eleştirel jeopolitik ve uluslararası ilişkilerdeki genel içerisi/dışarısı temasının yeniden canlanması; radikal coğrafyacılar arasında mekân ve toplumsal teori arasındaki ilişkiye gösterilen ilgideki keskin artış; toplumsal teoride zaman-mekân sıkışmasıyla ilgili savların gelişimi; "küreselleşme" teorilerinin yükselişi ve özellikle bunun dünyanın uzamsal düzenlenişindeki etkileri; ulus ötesi uygulamaların uzamsal önemini kavramaya yönelik uluslararası politik ekonomideki çabalar; makro sosyolojide uzamsal meselelere gösterilen ilgi. Daha genel anlamda "haritalama", "sınırlar", "konumlar" ve ilişkili nosyonların kullanımında devasa bir artış oldu. Bu bölüm söz konusu literatürde öne sürülen temalardan bazılarına değinmesine rağmen, bölümün amacı mekân ve mekânın temsilleriyle ilgili politik pratiğin diyalektik olarak iç içe geçme tarzını incelemektir. Bu inceleme

[12] Garrett Mattingly, *Renaissance Diplomacy* (London: Jonathan Cape, 1955).

[13] Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s. 269.

kısmen Lefebvre'nin uzamsal üretimin üç boyutu üzerine yorumlarından esinlenmiştir: üretim ve yeniden üretimi içine alan maddi uzamsal pratik; mekân kavramlarını içeren mekânın temsilleri; ve mekânı doğrudan ilişkili imge ve sembollerle yaşandığı şekilde birleştiren temsili mekânlar.[14] Lefebvre'nin çalışması faydalıdır, çünkü mekân ile onun yanında etkili olan mekân tahayyülü ile ilgili maddi pratikler arasındaki değişimlerin incelenmesine olanak yaratır. Bu çalışma aynı zamanda devletin bir toprak üzerindeki askeri kontrolden meydana geldiğini kabul eden, fakat bunun bizim mekân temsillerimizi ve dolayısıyla şu veya bu özel mekâna oturtulan anlayışımızı şekillendirme biçimlerini açıklamakta başarısız olan makro sosyologlar ve siyasal kuramcıların çalışmasına çok önemli bir katkıdır.[15]

Bu bölümdeki ilgim bu yüzden iki katmanlıdır. Birinci amaç, *toplumsal* düzenin üretiminin eş zamanlı olarak *uzamsal* düzenin üretimi olma tarzlarını incelemektir. Başka bir deyişle, toplumsal bedenin coğrafi ve politik olarak ülkeyi kurma biçimini (coğrafya düzeni diyebileceğimiz şeyi) incelemektir. İkinci amaç, uzamsal düzenin bu üretiminin tahayyül edilme ya da anlamlandırılma biçimini ortaya çıkarmaktır. Lefebvre'nin çalışması devlet faaliyetlerinin çerçevelenmesinde mekânın maddi biçimlenmesine işaret eder, fakat aynı zamanda uzamsallaşma ile kimlik arasındaki –ki "kimliğin" hem devletin hem de onun tebaa -yurttaşlarının kimliğine gönderme yaptığı yer olan- ilişkiye ve özellikle kimlikleri biçimlendiren kavram ve imgelere dikkatimizi çekmeye yardımcı olur. Önceki bölümlerde bireysel kimliğin çeşitli devlet pratikleri yoluyla biçimlendirilme tarzıyla karşı karşıya geldik. Bu bölümde mekânın hem maddi hem de sembolik örgütlenmesine ve dolayısıyla politik kolektife ilişkin (örneğin yerin "topluluk" ile özdeşliğinde ısrar edilmesi gibi) daha kapsamlı bir

[14] Lefebvre, *Production of Space*, s. 33, 38–9.

[15] Örneğin Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence: Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985) [Ulus Devlet ve Şiddet, Çev.: Cumhur Atay, Kalkedon Yayıncılık]; Michael Mann, *The Sources of Social Power, Cilt. II: The* Rise of Classes and Nation-states, 1760–1914 (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Charles Tilly, Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992 (Oxford: Blackwell, 1992) [Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu, Çev.: Kudret Emiroğlu, İmge Kitabevi].

bağlamda toprak, öznellik ve devleti birbirine bağlayan aidiyetin diğerlerinden farklı ekolojisini inceleyerek savımı geliştireceğim.[16]

Yönlendirici bağlantı "yurt" nosyonudur. "Yurt" fikrinin politik yurttaşlar ve tebaalar olarak kendi kendimizi anlamada çok önemli bir rol oynadığını söylemeye lüzum yok. Anthony Smith'in belirttiği gibi böyle bir kendi kendini anlama, bir halkı yeryüzünün salt belli bir düzlüğüyle özdeşleştirmekten daha fazlasını içerir: "söz konusu toprak herhangi bir yer olamaz; herhangi bir arazi düzlüğü değildir. Bu toprak, "tarihsel" toprak, "anavatan"dır ve öyle de olmalıdır. Bu anlamda "anavatan, tarihsel anıların ve ortaklıkların bir haznesi haline gelir. "Bizim" bilgelerimizin, azizlerimizin ve kahramanlarımızın yaşadığı, çalıştığı, ibadet ettiği ve mücadele verdiği yerdir. Tüm bunlar anavatanı eşsiz kılar."[17] Benzer biçimde birçok yazar modern dünyanın anahtar bir özelliği olarak "yurtsuzluk" siyasetini tanımladı.[18] Son olarak yurt nosyonu, politik terimlerle bir sığınak olarak ele alındığı, mitsel bakımdan siyasal alanı besleyen şiddetin ötesinde olması beklendiği ölçüde övülmüştür.[19] Dorothy'nin Oz ülkesinden kaçışında söylediği gibi "vatan gibisi yok." Bu bölümün genel amaçlarından biri, yurdun temeli olarak devlet hakkındaki toprağa dayalı varsayımlarla yurda ilişkin imgesel tanımlamanın resmedilme biçimlerini incelemek ve daha genel olarak mekânın politik boyutlarıyla bunları bağlantılandırmaktır. Bu aslında hayali anavatan, toprağa dayalı devlet biçimini aldıkça onun önemini göz önünde bulunduracağımız anlamına gelir.

---

[16] Michael J. Shapiro, *Reading the Postmodern Polity: Political Theory as Textual Practice* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1992), s. 5; Doreen Massey, 'A global sense of place', *Marxism Today*, June 1991, s. 24–9, s. 28.

[17] Anthony D. Smith, *National Identity* (Harmondsworth: Penguin, 1991), s. 9.

[18] William E. Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), s. 198; *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995), s. 137; 'Democracy and territoriality', *Millennium*, Sayı. 20, No. 3, 1991, ss. 463–84; Morris, *Essay on the Modern State*, s. 238; Edward Said, 'Zionism from the standpoint of its victims', *Social Text*, 1, 1979, s. 7–58, s. 19.

[19] Kuzey İrlanda siyaseti bağlamında Allen Feldman, mahalle cinayetinin bir mabet yapısı olarak yurdun mekânını aştığından bahseder. Diğer taraftan, çoğu paramiliter kurbanlarını bulma arayışında eşiği (dolayısıyla mahalleyi) geçmekten hoşlanmaz - Allen Feldman, *Formations* of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland (Chicago: University of Chicago Press, 1991), s. 71. Latin Amerika'da güya iktidarın ötesinde övülen kutsal uzam olarak yurt için bakınız Jean Franco, 'Killing priests, nuns, women, children', Marshall Blonsky (ed.) *On Signs* (Oxford: Blackwell, 1985) içinde, s. 414–20.

Toprak Terörü

Anavatan fikri, modern devlette içkin olan toprağa bağlılık dürtüsünü baştan kabul eder. "Toprak" (*territory*) düşüncesi *terra*'dan* (yerküreden ve dolayısıyla bir nüfuz alanından), fakat aynı zamanda korkutmak anlamına gelen *terrēre*** ve insanların menedildikleri bir yer anlamında *territōrium*'dan*** türer. Bölge (*region*) nosyonu ise askeri güç çağrışımları olan Latince *regere*'den (yönetmek) türer. Toprak, terör yoluyla zapt edilip muhafaza edilen bir yerdir; bölge, güç yoluyla yönetilen mekândır. Nitekim toprak bütünlüğünün sırrı şiddettir: mekânın üretimi için gerekli olan baskı ve sınırların yaratılması açısından çok önemli olan terör. Egemenlik yalnızca mekânı gerektirmez, aynı zamanda "ister örtük ister açık olsun şiddetin yöneltildiği bir mekân (şiddet yoluyla kurulan ve oluşturulan bir mekân) gerektirir."[20] Daha önce değinilen, makro sosyologların defalarca belirttiği gibi, devletin püf noktası bir toprağın kontrol edilmesi sırasında kullanılan fiziksel baskıdır, zira fiziksel baskı olmadan bir toprak üzerinde herhangi bir iddiada bulunmak anlamsızdır. Kurucu bir şiddet ve şiddet araçlarıyla aralıksız oluşum devletin ayırıcı özellikleridir.

Gayet iyi bilindiği gibi devlet toprağının kısmen oluşumu, şiddetin *meşru kullanımının* tanımlanması biçimini almıştı –bu Weber'in şiddet araçları üzerinde bir tekel gerektiren ünlü devlet tanımının kilit noktasıdır. Bu tanımı yapmak için *devletin* "meşru" güç kullanımı ile *devlet dışı aktörlerin* "gayri meşru" güç kullanımı arasındaki ayrım, devlet organları açısından tutarlı ve makul hale getirilmeliydi. Tanımın ilk ortaya çıkışı sırasında devlet, şiddeti çoğunlukla bir dizi "devlet dışı" ya da "yarı-devlet" organizasyonlarla beraber ve yan yana icra etti. "Devlet dışı" ve "yarı-devlet" terimleri yanıltıcıdır, çünkü "devlet"in kendisi tam olarak gelişmemiştir, fakat burada savunulan sav uğruna bu meseleyi bir kenara koyacağız. Örneğin, hem bağımsız hem de özel yatırımcılara kazanç sağlayan hem de düşmanların gemilerine

---

* [Lat.] Yeryüzü (ç.n).

** [Lat.] Caydırmak, korkutmak (ç.n).

*** [Lat.] Özel arazi (ç.n).

[20] Lefebvre, *Production of Space*, s. 280.

saldırarak onları zayıflatan korsanlık ve haydutluk, bir zamanlar devlet sistemi içerisinde tamamen yasal pratiklerdi. Denizlerdeki korsanlık, kentlerin ve devletlerin tam işbirliği ve desteğiyle yürütülürken, karasal korsanlık biçimi olarak haydutluk, mütemadiyen lordların yardımıyla yürütülüyordu. Uluslararası anlaşmalar herhangi bir devletin otoritesinden ayrı bir şiddet edimi olarak korsanlığı artık bir suç olarak düşünüyor. Bu koşullara varılması için, devlet dışı şiddetin devlet açısından kullanılabilir bir olanak olmaktan çıkarılarak, devlet yetkesinden çıkarılması gereken bir pratiğe, devletin tutumundaki değişime dayanan korsanlık karşıtı bir kampanyaya ihtiyaç vardı. Görünen o ki, onsekizinci yüzyılda Britanya East India Company, Doğu'da İngiliz ticaretini yağmalamak için İngiliz sömürgecilerle danışıklı dövüş içerisinde çalışan İngiliz korsanlara karşı Britanya Kraliyet Deniz Kuvvetlerini istemeye başladığında çatışan İngiliz çıkarları katalizör olmuştu. Deniz Kuvvetleri doğu sularında devriye gezmeye yollandığında, korsanlar Bahamalara geçti. Amerikan sularında korsanlığın bastırılması beraberinde korsanları Madagaskar'a geri sürükledi. Başka devletler ve diğer devletlerin şirketleri kendilerini aynı durumda buldukları için, probleme daha kapsamlı ve kalıcı bir çözüm arandı ve Avrupalı güçler arasında her devletin kendi sularında korsanlığı kontrolden sorumlu olduğu bir anlaşmaya varıldı. Fakat bu, devletlerin kendilerini korsan eylemlerinden uzakta tutmalarını gerektiriyordu:

> Devlet sistemi, korsanlığı teşkil eden şeye dair net bir tanım ortaya koyana kadar, herhangi bir normun evrenselleştirilmesi şöyle dursun, hiçbir açık norm geliştirilemezdi. *Devletler bireysel şiddeti kullanılabilir bir olanak olarak düşünmeye devam ettiği müddetçe bu imkânsızdı.* Basitçe söylemek gerekirse, korsanlık tanımlanana kadar silip atılamazdı, ve devlet-destekli ya da tasdikli bireysel şiddetten ayırt edilene kadar tanımlanamazdı.[21]

Korsanlığı devlet-destekli ya da tasdikli şiddetten ayırt etmek, şiddet kullanımında devletlerin yegâne meşru örgüt olarak tanımlanmasını

[21] Janice E. Thomson, Mercenaries, Pirates, and Sovereigns: State-building and extraterritorial Violence in Early Modern Europe (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), s. 117–18; Tilly, Coercion, Capital, and European States, s. 80–2; Fernand Braudel, The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II (1949), çev. Sian Reynolds (London: HarperCollins, 1992), s. 624–49. [2. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, Çev.: M. Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi].

gerektirdi. Bu ancak onsekizinci yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan bir süreçti. Korsanlık ve haydutluk, devletin belli bir toprak içerisinde şiddet araçlarında tekel isteğine meydan okumak suretiyle bir bütün olarak devlet sistemini tehdit ediyordu. Çok önemlidir ki, korsanlığın yasa dışı ilan edilmesi korsanların *devletsiz* kişiler (eylemlerinden hiçbir devletin sorumlu tutulamayacağı kişiler) olarak tanımlanmasına dayandırılmıştır.

Benzer şekilde "haydut" (*bandit*) kelimesi İtalyanca sürgün etmek ya da uzaklaştırmak anlamına gelen *bandire*'den türer ve dolayısıyla tam da kendi anlamı içerisinde sınır ya da hudut nosyonunu içerir. Bir haydut tanım gereği devletin fiziki sınırlarının yanı sıra yasanın da sınırında var olandır. Haydutluğa karşı mücadelede devletler bu yüzden, *toprağın sınırlarının* yanı sıra *şiddet uygulama* üzerine bir mücadelenin de parçası oldular: "Haydutlar toprağa dayalı devletlerin sınırını belirlemeye katkıda bulundu ve "sınır etkisi" [aracılığıyla] devlet iktidarının pekişmesinden kısmen sorumluydu. Sınırlar, sınır muhafızları ile kendi yağmalamalarına bir örtü olarak bu bilinç eşiği bölgelerinin hukuki belirsizliğini kullanan haydutlar arasındaki etkileşim yoluyla mekân içerisinde somut biçim almıştır."[22] Devletin haydudu yalnızca bir suçlu olarak değil, siyasal bir muhalif olarak görmesinin ve buna karşılık birçok haydudun "ilkel isyancı" olmasının nedeni, haydudun yasaya, devlet şiddeti ve toprağa dayalı imgeleme karşı meydan okumasıdır.[23]

Eş zamanlı bir gelişme olarak paralı askerlik de adım adım ortadan kalkıyordu. Çoğunlukla onaltıncı ve onyedinci yüzyılların mutlakiyetçi devletlerinin profesyonel orduya öncülük ettiği iddia edilir.

---

[22] Thomas W. Gallant, 'Brigandage, piracy, capitalism, and state-formation: transnational crime from a historical world-systems perspective', Josiah McC. Heyman (ed.) *States and Illegal Practices* (Oxford: Berg, 1999), s. 40.

[23] Bakınız Eric Hobsbawm, *Bandits* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1969); *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries* (Manchester: Manchester University Press, 1971), s. 13–29. [Eşkıyalar, Çev.: Osman Akınhay, Agora Kitaplığı]. Nazilerin genellikle Yahudilerin peşine düşülmesini onların eşkıya olmalarıyla meşrulaştırdıklarına değinmek gerekir. Bakınız Christopher R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (London: Penguin, 2001), s. 148–9.

Fakat bu tür ordular şimdi norm olan ulusal zorunlu askerlik türünden çok uzaktaydı. Aksine, bu ordular o zamanlar bütün devletlerin emrine amade "yabancı" ve "profesyonel" askerlerden kurulu karma bir kitleydi. Onbeşinci yüzyıl İtalyan kent-devletleri tarafından kiralanan *condottieri* * aslında sözleşmeliydi –*condotta* belli bir egemen için savaşma sözleşmesiydi. Almanca *Unternehmer*** benzer ticari havayı ifade eder, buna karşın etimolojik olarak "asker" (*soldier*), "ülkesine hizmet eden" değil, "ücret karşılığı bir orduda görev alan kişi" demektir. Paralı askerliğin boyutu ve onun devlet açısından önemini Janice Thomson şöyle anlatıyor:

Onsekizinci yüzyılda bütün önemli Avrupa orduları askeri birlikler için ağırlıklı olarak yabancı paralı askerlere dayandı. Prusya ordusunun yarısı paralı askerlerden oluşuyordu. Yabancılar Fransız ordusunun üçte birini meydana getiriyordu. Britanya, Amerikan Bağımsızlık savaşında 18.000 ve Fransa ile 1793 savaşında 33.000 paralı asker kullandı ... Bir devletin yabancılardan oluşan bir ordu meydana getirdiği son örnek 1854'de, Britanya'nın Kırım savaşı için 16.500 Alman, İtalyan ve İsviçreli kiralaması oldu.[24]

Bununla birlikte çeşitli nedenlerle devletler yavaş yavaş herhangi bir yerden asker ve gemicilerini kiralamaya son verdi ve yerine zorunlu askerliğe dayalı daimi ordular kullanmaya başladı. Muazzam etkili orduların çıktığı Fransız Devrimi ve Napolyon rejiminin Fransa örneği takip edilerek, paralı askerlik pratiği ondokuzuncu yüzyıl boyunca yavaş yavaş ortadan kayboldu. Bir etmen temel giderlerdi: devletler "kendi" yurttaşlarından oluşan savaş kuvvetlerinin daha ucuz olabileceğini fark etmeye başladı. Fakat daha öte bir etmen güvenilirlikti: devletler, devletle ilişkisi tamamen sözleşmeli olan bir silahlı gücün çoğunlukla işi ağırdan aldığını ve her zaman isyan etmeye hazır olduğunu fark etti; oysa "kendi" yurttaşları daha güvenilirdi.

Devletler bu yüzden kitlesel ulusal ordular oluşturmak için kendi yurttaşlarının uyguladığı askeri şiddet eylemleri üzerinde bir *tekel*

* Paralı askerlerin komutanı (ç.n).

** [Alm.] Müteşebbis (ç.n).

[24] Thomson, *Mercenaries, Pirates, and Sovereigns*, s. 10, 88.

oluşturmak zorunda kaldı. Örneğin 1794 ABD Tarafsızlık Kanunu, Amerikan yurttaşlarının yabancı bir devletin askeri hizmetine gitmesini engelledi ve ABD'deki insanların ABD ile sulh içinde olan devletlere karşı askeri seferler "başlatmalarını" yasakladı. Bu tür tarafsızlık pratikleri çok geçmeden diğer devletler için de standart oldu. Başka bir deyişle devletler, giderek devletin kendi yurttaşları olarak görülen bireylerin, bu bağlılık algılarının kırılmasını önlemek için, kendi yurttaşlarının ya yabancı devletlerin ordularına katılmalarını ya da kendi ordularını oluşturmalarına mani oldu.[25] O halde devletler paralı askerliğe dair uluslararası bir kural geliştirmeye başladılar. Ancak bu noktada paralı askerlik, paralı askerlik olur –"yöneticiler söz konusu metanın dağıtımını tekelleştirmeye karar verdiğinde, kaçak malın genellikle kaçak olması gibi,"[26] paralı askerlik de, devlet kendi yurttaşlarının şiddet uygulamasını tekelleştirmeye ve kullanmaya karar verdiğinde paralı askerlik olur. Bu, devletlerin kendi sınırları içerisindeki meşru şiddet araçları üzerinde tekel iddiası açısından çok önemliydi. (Bu aynı zamanda, asla tek neden olmamasına rağmen, devletlerin 1930'larda İspanya'daki Uluslararası Tugaylar'dan korkma nedenlerinden biridir de).

Öte yandan yine de bu tekeli meşrulaştırmak için devletler kendi yurttaşları arasında ulusal bir bilinci beslemek zorundaydı ki böylece, yurttaşlar, mensubu oldukları devlete bağlılığın sözleşme yoluyla oluşturulan her türlü bağlılıktan daha güçlü olduğunu çok daha kolaylıkla tahayyül edebileceklerdi. Perry Anderson paralı askerlik fenomenin en açık nedeninin, elbette, soylu sınıfın kendi köylülerinin silahlanmasını doğal olarak reddetmeleri olduğunu öne sürer; soylular, savaş sanatında kendi tebaalarını eğitmenin ve aynı zamanda onları yumuşak başlı tutmanın imkânsız olduğunu anlamıştı.[27] Onsekizinci yüzyılın sonlarına kadar yarı-disiplinli köylülük, az çok, yeni ücretli emek kurallarının

[25] Bu pratiğin etkisi, Britanya İçişleri Bakanlığı'nın Taliban için savaşmak üzere yola çıkmayı amaçlayan İngiliz Müslümanların pasaportlarına el koyduğu 2001'deki "terörizme karşı savaş" dahilinde pekiştirilmişti. Bakınız Kamal Ahmed, Anthony Barnett ve Martin Bright, 'UK state of emergency', *Observer*, 11 Kasım 2001. Aynı şekilde 2002 baharında Filistinliler ile dayanışmalarını göstermek için Batı Şeria'ya seyahat eden Sussex Üniversitesi öğrencilerinin pasaportlarına İngiltere'ye geri dönüşlerinden hemen sonra el konuldu.

[26] Tilly, *Coercion, Capital, and European States*, s. 54.

[27] Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Books, 1975), s. 30.

ve yasal sürecin rasyonelleştirilmesinin bir karışımı yoluyla disipline edilen işçi sınıfına dönüştürülmüştü. Burada eklenmesi gereken husus şudur: Söz konusu disiplin, ulusal çıkar ve kimliğe ilişkin ideolojik düstur aracılığıyla özümsenmeye başlamıştır. Yeni ortaya çıkan "yurttaşlardan," kendilerini devlet aracılığıyla bir arada tutulan bir topluluğun parçası olarak düşünmeleri bekleniyordu. Birçok insanın artık hakiki yabancı düşman yerine, paralı askerlikten ve özellikle de kendi devletlerine karşı savaşan yurttaşlardan iğrenmesi anlamına gelen işte bu imgelemdir. "Kitlelerin uluslaşması" Lefebvre'nin sözleriyle hem maddi hem de temsili idi. Bu uluslaşma, hem burjuva sınıfın politik olarak merkezileşme eğilimlerinin, hem de politik formasyonları uluslararası bağlamdan çok ulusal bağlamda düşünme yönündeki ideolojik eğilimin bir bileşeniydi. Bu (Marksist terimlerle) "tek ulusal sınıf çıkarının" ya da (sosyolojik deyişle) "ulusal kimliğin" ideolojik üretimi olarak anlaşılabilir. Her halükârda söz konusu olan şey, devlet ve onun ulusal kurumlarına odaklı bir politik tahayyülde köklenen bir öznelliğin oluşumudur. Milliyetçilik üzerine yazan yazarların ulus-devletin oluşumu açısından geç onsekizinci yüzyılın önemini vurgulamalarının nedeni kısmen budur. Burjuva devrimi ideolojisinin parçası haline gelen, mevcut ulusal "pathos" (Weber), devlet toprağında cisimleşen hayali cemaatin bir ürünüydü.

Bugünlerde haydutlar hakkında çok az şey duyulur, fakat onların pratiklerini yasa dışı ilân etme mücadelesi, şiddet araçları üzerine mücadelenin ve dolayısıyla toprak nosyonunun pekiştirilmesi açısından merkeziydi. Carlo Levi'nin ifade ettiği gibi, haydutlar tarihin bilinçsiz araçlarıydı çünkü, onların varlığı devletin biçimlenmesinde önemli bir katalizör işlevi gördü. Bu, haydutların bizzat tarih tarafından (neredeyse) süpürüldüğü bir süreçti.[28] Devlet dışı şiddetin, şiddetin diğer biçimlerinden bu ideolojik yalıtımının bir etkisi de, devlet şiddetini özel bir kutsallıkla donatmak oldu. Westphalia Barışı'ndan beri devlet sistemi, devlet egemenliğinin korunması açısından ideolojik bağlılığın mantıki sonucu olarak devletin iç ilişkilerine karışmama politikasını kabul etti. Cynthia Weber'in gösterdiği gibi, modern küresel

[28] Carlo Levi, *Christ Stopped at Eboli* (1947), çev. Frances Frenaye (London: Penguin, 1982), s. 137.

politik söylemde "müdahale" genellikle bir devletin egemenliğini ihlâl anlamına gelir: "Müdahale söylemi, ihlâl edilebilir sınırlara sahip bir egemen devlet varsayarak başlar ve daha sonra bu sınırların ihlâllini bir problem olarak değerlendirir."[29] Egemenliğin ihlâl edilmesi sırasında, müdahale bu yüzden uluslararası devlet sistemi normlarının ve devletin kutsallığının bir ihlâlidir. Netice itibariyle müdahale, egemen devlet adına gerçekleştirilen eylemlerin bir *gerekçesi* olarak işlemeye başlar, öyle ki devletler hükümleri altındaki halklara karşı soykırımsal pratikleri meşrulaştırmak için toprağa dayalı egemenliğe dair haklarını kullanırlar. Birleşmiş Milletler (BM), bu tür devletlere Genel Kurul'da koltuk verilmesini reddederek kendisi için insani bir hava yarattı, fakat devletin toprağa dayalı kontrol isteğini kabul etmekle BM etkin biçimde, insanların özverisini toprağa dayalı devletin taleplerine ve dolayısıyla egemen iktidarın standart bir uygulaması olarak soykırıma göz yumdu. Liberal demokratik devletlerin Nazi Almanya'sına karşı savaş yürütmesinin soykırım işlediği için değil, bölgesel sınırlarından kopması yüzünden olduğu hatırlanmalıdır; Naziler, Yahudileri, Çingeneleri ve komünistleri uluslararası olarak onaylanmış Almanya sınırları içerisinde öldürmeye devam etseydi, hiçbir devlet onları durdurmaya girişmezdi.[30]

Diğer taraftan devlet şiddeti özel bir kutsallıkla donatılırken, devlet dışı şiddete ya eşsiz bir tehlike atfedilir -örneğin Filistinlilerin gerçekleştirdiği şiddet eylemlerini tanımlamada kullanılan dili, İsrail devletinin gerçekleştirdiği şiddet eylemlerini tanımlamada kullanılanla karşılaştırın[31]- ya da tamamen görmezden gelinir. 1987'de

[29] Cynthia Weber, *Simulating Sovereignty: Intervention, the State and Symbolic Exchange* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), s. 4, 27. Diğer taraftan, "pek az ulusun başka bir yerde işlenmiş suçlardan ötürü insanları hapsetme derdinde olması ve hapsettiklerinde, Panama'nın Manuel Noriega davasının da gösterdiği gibi, bu son derece tartışmalıdır. Ayetullah Humeyni, Salman Rüşdi'nin kellesini istediğinde, herkesi afallattı çünkü bir ulusun ölüm cezasını ulusun sınırları dışına çıkarmaya çalışıyordu" - Thomas Richards, *The Imperial Archive: Knowledge and the Fantasy of Empire* (London: Verso, 1993), s. 2.

[30] Leo Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century* (New Haven, CT: Yale University Press, 1981), s. 161–85; Omer Bartov, *Mirrors of Destruction: War, Genocide, and Modern Identity* (Oxford: Oxford University Press, 2000), s. 167.

[31] Glasgow Üniversitesi Medya Grubunun son araştırması, "cinayet", "zulüm", "vahşi acımasız cinayet" gibi sözcüklerin İsrailli ölüleri tasvir etmek için kullanılırken, Filistinliler için kullanılmadığını gösterdi. - Greg Philo, 'Missing in action', *Guardian Education*, 16 Nisan 2002.

yüz yirmi savaşı inceleyen Bernard Nietschmann bunlardan yalnızca yüzde üçünün iki toprağa dayalı egemen devlet arasındaki çatışmayı içerdiğini ortaya çıkardı; büyük kısmı devletler ile isyancı grup ya da uluslar arasındaki mücadelelerdi. Yine de bu mücadeleler medya ya da akademinin çok az ilgisini çeker. Bunun bir nedeni devletçi tahayyülün politik ve entelektüel kültürümüze çok derinden yerleşmiş olmasıdır. Öyle ki hakim eğilim "devlete karşı mücadelelerin yasa dışı ya da gözden ırak olduğunu düşünecektir ... [Bu mücadeleler] gözden uzak tutulur çünkü mücadele çoğunlukla haritada bile olmayan halklar ve ülkelere karşıdır. Bu savaşta coğrafyanın yalnızca yarısı gösterilir ve savaşın yalnızca bir tarafının adı vardır."[32] Bu son nokta hikâyenin yalnızca yarısıdır, yine de savaşın "diğer" tarafı çoğunlukla devlet dışı şiddetin o eşsiz tehlikesini kapsamaya çalışan genel bir adla anılır: "Terörizm"

"Terörizm", toprağın (*territory*) özgün ikili anlamını kısmen muhafaza eder, çünkü terörizm yalnızca şiddeti değil, mekânı da kast eder. Söz konusu şiddet edimleri devlet tarafından onaylanmadığında genellikle "terörist" olarak damgalanırlar. Bir devlet tarafından tasvip edildikleri yerde ise her zaman o tikel devletin topraklarının dışında gerçekleşirler (ve genellikle "haydut devlet" olarak nitelenen söz konusu devlette ortaya çıkarlar). Aslında bu "terörizm"in uluslararası devlet sistemi tarafından *yaratıldığı* anlamına gelir; terörizm, devletler sistemi tarafından yaratılan "öteki"dir. Connolly'nin belirttiği gibi *terörizm* "devlet ve devletler arası sistemin, devlet dışı faillerin şiddetini üreten sistematik koşulları dönüştürmedeki acizliklerin üstünü kaparken, uluslararası alanda egemenliğin mantığını korumalarına olanak sağlar."[33] Böylece terörizm devleti tehdit eder, tehdit eninde sonunda üstünkörü bir tehdittir; zira "terörizm"in üretimi, nihayetinde devlet şiddetinin yasallaştırılmasını tatbik ederek ve ikinci bölümde tartışılan gözetim tekniklerini meşrulaştırarak tek tek devletlerin ve bir bütün olarak da devlet sisteminin kimliğini korumaya ve güçlendirmeye hizmet eder.

---

[32] Bernard Nietschmann, 'The Third World War', *Cultural Survival Quarterly*, Sayı 11, No. 3, 1987, s. 1–16.

[33] Connolly, *Identity/Difference*, s. 207.

Devlet sistemi ve *devletçi politik tahayyül* birlikte, devletin katı denetimi altında şiddetin politik rasyonalizasyonunu etkilemek için terörizmi kullanır. Bu bağlamda ABD ve müttefiklerinin 2001'de terörizme karşı savaş ilanı, devletin, bizzat yarattığı dünyaya ilişkin yanlış anlayışından başka bir şeyin kanıtı değildir. (Bu ilanın hemen o zamanlar doğrudan yüzleşilebilecek seçilmiş devletleri içermek üzere genişletildiğini unutmayın). "Terörizm" kategorisinin standart sol-liberal eleştirisi, terim hakkında uluslararası olarak kabul edilen bir tanım olmamasını vurgulayacaktır (BM, Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü -NATO- ve Avrupa Birliği, hepsi uygun bir tanım ortaya koymak için mücadele ettiler); ya da bir zamanlar "terörist" olarak karalanan Mandela'ya "dünya lideri" olarak saygı gösterilmesini yahut bir zamanların ünlü "özgürlük savaşçısının" (Bin Ladin) "terörist" olarak şiddetle eleştirilmesine dair çelişkiyi vurgulayacaktır; veya yerkürenin bazı kısımlarındaki silahlı isyanlara para sağlayıp eğitirken, bir başka yerde onlara karşı çıkan batılı liberal demokrasilerin iki yüzlülüğünü vurgulayacaktır. Bu savlar yerinde olmalarına rağmen asıl noktayı, terörizmin hegemonik güçlerin *devlet çıkarını* meydana getiren taleplere göre tanımlandığını gözden kaçırır. Devletler terörizmi kendi çıkarlarına göre tanımlar, ve ağır basan çıkarlar kaçınılmaz olarak hegemonik güçlerin çıkarlarıdır. O halde bu devletin bir şiddet tekeli olma hakkını pekiştirir: Devlet, terörizmin ancak şiddet kullanma talebine herkes tamamen riayet ettiğinde son bulacağını söyler. Bu anlamda terörizm, devlet terörünün yaşam kaynağı haline gelir.

Devletin talep ettiği böyle bir itaat, geleneksel olarak himaye karşılığında önerilmiştir. Hobbes'un da ifade ettiği gibi devlet, "himaye ve itaat arasındaki karşılıklı ilişkiyi insanların gözleri önüne sermeye" çabalar.[34] Bu karşılıklı ilişki batı düşüncesinde devlete ilişkin anahtar bir mecaz olarak kalmıştır. Peki "himaye"den kasıt nedir? Charles Tilly sözcüğün iki karşıt tavrı sergilediğini belirtmiştir. Bunlardan biri avutucudur, tehlikeye karşı dostane bir sığınak imgesini ve güçlü bir dost tarafından sağlanan bir güvenlik ya da emniyet biçimini, geniş bir koruma politikasını, terörizme karşı güçlü bir çatıyı ya da siperi çağrıştırır. Bununla birlikte diğeri daha korkutucudur, zarardan sakınmak için

[34] Hobbes, *Leviathan*, s. 491.

tüccarların yerel bir güçlü adama hürmet etmeye zorlandığı şantajla para alımını anımsatır. Elbette ikinci senaryoda tehlikeler çoğunlukla hayalidir: Güçlü adam, tehlike imgelemini teşvik eder ve hatta tehlikenin gerçekten var olduğunu kanıtlamak için bizzat tehlike gözdağının kendisidir. Devletin himaye sağlaması, terimin ilk anlamından istifade eder -devlet idaresi açısından "güvenlik" ve "gönenç" fikirlerinin ne kadar can alıcı olduğunu hatırlayın- fakat devletin, terimin ikinci anlamında da eşit ölçüde "himaye" sağlayacağı söylenebilir:

> Belli bir devletin yurttaşlarını tehditlere karşı koruması hayali ya da kendi eylemlerinin sonuçları olduğu ölçüde, devlet haraç kesmeyi örgütlemiştir. Devletler bizzat dış savaş tehditlerini ekseriyetle uydurdukları, tahrik ettikleri ve hatta imal ettikleri için ve devletlerin baskıcı ve parçalara ayırıcı eylemleri çoğunlukla kendi yurttaşlarının geçimlerine yönelik mevcut en büyük tehdidi meydana getirdiği için, birçok devlet esas itibariyle, haraççılarla aynı şekilde çalışır.[35]

Başka bir deyişle devlet bir haraç çetesidir –ve bütün haraççı şebekeler gibi devlet de, "himaye edilenin" daima "himaye edene" tabi kılındığı bir tahakküm sürecidir. Fakat bu bir soruyu cevaplamaktan kaçınır: Himaye edilecek olan kimdir? Dahası, himaye edilme*yecek* olan kimdir? Peki ya hiçbir devlet tarafından "korunmayalara" ne demeli?

Yeryüzünün Pisliği ya da Bir Kere Daha Kirli Toplumsal Beden

Modernliğin siyasal düzeninde anahtar yollardan biri de yurttaşlara, bir dizi hakkın varlığı yoluyla korunduklarının söylenmesidir. Fransız Devrimi, tarihsel olarak insan haklarının (o zamandan beri evrensel olduğu iddia edilen hakların) en güvenilir beyanı olarak kabul edilir. Ancak hakların ana hatlarıyla belirtildiği 1789 Beyannamesi

[35] Charles Tilly, 'War making and state making as organized crime', Peter B. Evans, Dietrich Rueschmeyer ve Theda Skocpol (ed.) *Bringing the State Back In* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), s. 171; Frederic C. Lane, 'The economic meaning of war and protection' (1942), *Venice and History: The Collected Papers of Frederic C. Lane* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1966), s. 383–98. Bir devletin bir diğerini "kolladığı" ve böylece diğeri tabi durumna getirdiği devletler arasındaki ilişkilerle ilgili benzer bir nokta için bakınız Martha K. Huggins, *Political Policing: The United States and Latin America* (Durham, NC: Duke University Press, 1998), s. 199.

aslında *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi* idi. Belgenin tam da başlığında çok önemli bir politik belirsizlik vardı ve halen de öyledir: Söz konusu haklar insan olarak bütün insanlara mı yoksa belli bir siyasal toprak parçasının mensupları olarak yurttaşlara mı atfedilmektedir? Ayrım çok önemlidir, çünkü siyasal biçim sorununu ortaya koyar ve halen insan haklarıyla ilgili çağdaş tartışmalarda yankı bulur. Onsekizinci yüzyılın sonunda insan haklarının ilanı, bireylerin doğdukları tabaka tarafından artık korunmadıkları bir çağda himaye sağlamak anlamına geliyordu. Bu haklar "devredilemez" haklar olarak bütün devletlerden bağımsız olmak demekti. Ve bununla birlikte bu tür hakların (Edmund Burke'nin göstermek için paralandığı gibi) ancak bir ulus-devletin siyasal formu aracılığıyla ifade edileceği çok geçmeden açıklık kazandı. Bu tür haklara yalnızca devlet aracılığıyla ulaşılabilir olduğundan, evrensel özne olarak "insan" hakları, aslında devletin bir mensubu olarak yurttaş hakları karşısında, şayet izin verilirse, ikinci derecede rol oynayacaktı.

Bu beraberinde çok önemli bir soruyu cevapsız bıraktı (ve cevapsız bırakmaya da devam etmektedir): Eğer haklar devletlerin yurttaşlarına bağışlanmışsa, devletsiz olanlara ne olacaktır? Ezcümle devletlere bölünmüş bir dünyada hiçbir toprağa bağlı olmayanlara ne olacaktır? Bu gibi meselelerden ötürü birçok kişi Michael Walzer'in "devletsizlik sonsuz bir tehlike durumudur"[36] önermesine katılır. Devletsiz birey, devletin siyasal formuyla yapılanan himaye, refah ve güvenliğin umumi şartlarından yoksun bırakılmış gibi görünür. Bu bölümün ilerleyen sayfalarında böyle bir tehlikenin bazı içerimlerini inceleyeceğim. Yine de öncelikle Walzer'ın formülasyonu etrafında dolanmak ve bir başka soru ortaya atmak istiyorum: Ya devletsizlik de devletin kendisine tehlikeli görünürse? Ya devlet, devletsizliği *kendisi açısından doğal olarak tehlikeli* farz ettiği için, devletsizlik sonsuz bir tehlike durumu halini alırsa? Bu soruya yanıt bulmak, devletçi tahayyülün toprağa dayalı boyutunun ideolojik önemi ve coğrafya düzenine maddi etkileri hakkında bize bir şeyler anlatacaktır.

[36] Michael Walzer, Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality (Oxford: Blackwell, 1983), s. 32.

Modern politik tahayyülde, çoğu kez ulusal ile uluslararası ya da yurtiçi ile yurtdışı arasında bir ayrım yapılır: Düzenin "içerisi" ve "dışarısı". "Uluslararası ilişkiler" üzerine çalışanların yaptığı disiplinci ayrımdaki iddialara bu yansıtılır. Devletin "içerisinde" rasyonel demokratik süreçler işletilebilirken, devletin toprağa dayalı sınırlarının "dışında" rasyonel yönetimin imkânsız olduğu düşünülür: Anarşinin hüküm süreceği söylenir. Toprağa dayalı tahayyül ve burada geliştirilen düzenin coğrafyasına ilişkin açıklama, içerisi/dışarısı ayrımında iş görür; aslında toprağa dayalı tasavvur ve düzenin coğrafyası, birinci bölümde gördüğümüz gibi, içerisi ve dışarısı arasındaki ayrımın politik bir kurgu olduğuna işaret eder: Sınırlar her zaman doğallığında değişken olarak düşünülür. Fakat bu maddi etkileri olan politik bir kurgudur. Düzenin coğrafyası, dışarısına işaret eder çünkü küresel düzenin toprağa dayalı devlet sistemi yoluyla meydana getirildiğini varsayar. Düzen toprağa dayalı kurulduğu için, şu veya bu nedenle sisteme dahil edilmeyecekler ya da edilemeyeceklerin bir tehdit olduğu düşünülür. Düzenin coğrafyası aynı zamanda *içerisi* açısından da işler, çünkü iç düzenin bireylerin nerede konumlandığından haberdar devlet tarafından meydana getirildiğini varsayar. Şu veya bu nedenle sabit bir yeri olmayanların böylece eşit ölçüde bir tehdit oldukları düşünülür. Politik kurgunun asıl etkisi bu nedenle düşman figürünün üretilmesidir.

Hegel doğa durumuna ilişkin içgörülerinden birinde şuna dikkat çekecekti: devlet bireysel bir özne olarak işlediği için ve bireysellik, zorunlu olarak kendi olumsuzlamasını içerdiği için, devlet zorunlu olarak düşmanlar üretecektir: "Birkaç devlet bir aile gibi bir araya gelse bile, bu birlik, kendi bireyselliği içerisinde karşıtlık üretmeli ve bir düşman yaratmalıdır."[37] Böyle bir içgörü politik olanın tanımının şekillendirilmesine yardımcı olmak için bazı yazarlarca kullanılmıştır: Carl Schmitt, "politik eylemlerin ve dürtülerin indirgenebildiği özgül

[37] G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (1821), çev. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), paragraf. 324A. Hegel'in buradaki görüşünü, Önsöz'de tanımlanan inanılmayacak ölçüde ahmakça fikirle, düşmanların olmadığı bir siyaset/devlet/demokrasi çağına girdiğimiz fikriyle, çatıştırmaya değer. Üçüncü yolun sosyolojisi olarak adlandırılabilecek şeyle ilişkili olan bu fikir, siyasal sosyolojinin çıkmaza sürüklendiğinin kanıtıdır.

politik ayrım dost ve düşman arasındaki ayrımdır"[38] yorumunda bulunur. Fakat bu tür açıklamalarda politik olan "dostlar"dan daha çok "düşmanlarla" alakalıdır, zira kolektif kimliğin oluşturulması düşman aracılığıyladır ve düşmana karşı savaş yoluyla siyasi bedenin birliği yeniden üretilir. Bill Clinton'ın, daha Schmittci anlarından birinde ifade ettiği gibi "kendinizi savaştığınız üzerinden tanımlamanız can yakıcı bir derstir."[39] Ne var ki daha dünyevi bir düzeyde, devletin düşmanlar üretmesi, diğer devletlerin mensuplarının yabancı ve dolayısıyla *potansiyel* düşmanlar gibi görünmesiyle sonuçlanır. Gündelik dilde artık düşman ve yabancı arasında ayrım yapsak da, birçok eski dilde ikisi tek bir kelimeyle adlandırıldı ve bu bağlantının halen nasıl mevcut olduğunu görmek kolaydır. Bunun en açık belirtileri politik sağ üzerine çalışanların eserlerinde görülür. Örneğin Schmitt "siyasal düşmanın ahlâken kötü ya da estetik olarak çirkin olması gerekmediğini; ekonomik bir rakip gibi görünmeye ihtiyacı olmadığını ve hatta onunla ticari işlere girişmenin avantajlı olabileceğini" söyler; asıl mesele düşmanın "öteki, yabancı ... olmasıdır; ve düşmanın kendi doğası bakımından, özellikle yoğun bir biçimde, varoluşsal olarak farklı ve yabancı olması yeterlidir."[40] Başka (düşman) devletlerden olanlar bu yüzden devlete karşı yabancılar (düşmanlar) gibi görünür.

Sınır meselelerinin (mesela siyasi bedene katılım hususlarının) çok fazla politik gerilimle doldurulmasının nedeni budur. Bireylerin kendi devletlerini terk etmesi, bir başka devlete girme hakkını yaratmaz; kendi devletlerini terk etme hakkına da sahip değildirler, zira (devlet aklına göre) pasaporta her zaman el konulabilir. *Guardian*'ın 29 Ağustos 2001'de aktardığı iki hikâye meseleyi aydınlığa kavuşturur niteliktedir. "Karaya Oturmuş Mülteciler Açlık Grevine Başlıyor" haberi, Hint Okyanusunda karaya oturan bir gemideki 438 sığınmacının davasını belgelerle destekler. Anavatanlarından kaçan mülteciler, aslında hiçbir ülkenin kendilerine izin vermeyeceğini fark etmişti. Bu arada "Münih Maçına Polis Sınırlaması" haberi ise, bilinen ya da potansiyel

[38] Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (1932), çev. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1996), s. 26.

[39] *Independent* 12 Şubat 1995'den alıntı.

[40] Schmitt, *The Concept of the Political*, s. 27.

(beş yüz otuz yedi kişiden kırk beşinin daha önce hiçbir mahkumiyeti yoktu) futbol holiganlarının bir futbol maçı için Almanya'ya seyahat etmekten alıkonulmasını tebliğ eden 537 yasaklıyı belgeler.

Daha genel anlamda göçmenler ve mülteciler politik olarak asimetriktir. BM Mülteci Anlaşması (1952), ayrılma hakkının evrensel bir hak olduğunu bildirir, fakat giriş hakkı üzerine hiçbir şey söylemez. Yalnızca yurttaşlar, ayrılsalar da yeniden girme hakkı dahil, devlet toprağında koşulsuz kalma ve ikamet etme hakkından yararlanır. Devletin mekânı onların memleketidir; devletin toprağı onların (ana)vatanıdır. Buna karşın, yurttaş olmayanların giriş ve ikamet etme hakları asla koşulsuz değildir. Bazı yurttaş olmayanların böyle hakları yok iken, diğerleri belirli koşullarda ihraç ya da sınır dışı olmaya tabiidir. İkinci bölümde bahsedilen bir noktayı tekrarlamak gerekirse, pasaport bir giriş ya da çıkış biletinden çok, kimlik ve yurttaşlığı kanıtlayan ve ancak ikinci derecede seyahate izin veren bir belgedir. Bütün "illegal göçmenlerin" meşruluk kazanması için mücadele veren Fransız hareketinin *sans-papiers* (belgesiz insanlar) adını almasının nedeni işte budur. Devletin toprağa dayalı bir kapatmada temel çıkarı olduğu için, asla koşulsuz seyahat etme hakkına müsaade edemez. Böylece sınır, insanların hareketini düzenlemek üzere var olan tam takım yasal ve yönetsel mekanizmalar bütünü ile beraber, sayesinde düzenin sabitlenmesine girişilen bir yer olur. Elbette sonuç olarak, doğrusunu söylemek gerekirse, siyasal iradeden dolayı yurttaş olmayanlar dışlanabilir ya da sürgün edilebilir: bir kere daha tek gereken akıl hikmet-i hükümettir (*raison d'État*).

"Yasak", egemenlik ile toprak arasındaki bu bağlantının semptomatiğidir. Yasak, topraktan dışlamaya işaret eder, fakat aynı zamanda egemen iktidarın yetki ve nişanlarına gönderme yapar. Yasaklı olanlar yalnızca hukuk dışına konmakla kalmaz, hukuktan *feragat ettirilirler*. Bu, devlet şiddetini tüm gücüyle uygulayan (fiziksel dışlama) ve yasağın kabul edildiği ülkeyi tanımlayan bir feragattir: Yasaklı kişi şu veya bu tikel devletin tüzel düzeninin dışındadır.[41] Fakat modern

[41] Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, çev. Brian Holmes (Stanford, CA: Stanford University Press, 1993), s. 44; Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, çev. Daniel Heller-Roazen (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), s. 29, 109. [Kutsal İnsan, Çev.: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları].

devletlerin toprağa dayalı yargılama yetkileri, yeryüzünün yaşanabilir yüzeyini tükettiği için, bir insan bir ülkeden bir başkasına sürülmeden artık sürgün edilmiş olmaz, bir başka ülkede kalmak zorunda olmadan bir ülkeye girişi reddedilemez. Bu nedenle bütün insanlar belli bir mekânı "yurt" olarak tanımaya mecburdur. Yukarıda bahsedilen 438 sığınmacı gibi kendi "yurtlarını" terk edenler, kendilerini bütün devletler tarafından yasaklanmış durumda bulabilirler. Yurttaşlar ve yurttaş olmayanlara karşı toprağa dayalı kapatmanın değişen dereceleri bu nedenle devlet olarak devlete içkindir.

Genelde devletler ihraç pratiklerini iki temel ilkeye göre koordine edip rasyonelleştirir: Birincisi, bir devlet, kişiyi ancak o devlete mensup ise bir başka devletin toprağına sürgün edebilir; ve ikincisi, bir devlet daha önce kendi mensubu olarak tanımlananları kendi toprağına kabul etmek zorundadır.[42] Siyasal yönetimin bu devletler arası sisteminin temelleri, bütün devletlerin en derinde *son derece dar görüşlü* olduğu konusunda açıklayıcıdır, zira yurttaşlık kurumu, içerisinde doğdukları koşulları belirleyememelerinden dolayı belli insanları belli devletlerle sınırlamakla bizzat güçlü bir toplumsal kapatma aracı olarak hizmet görür.[43] Ve sistemin kimin hangi devletin mensubu sayıldığını; gezegenin hangi parçasını kimin yurt olarak bellediğini tayin edebilmesini zorunlu kılan işte bu dar görüşlü eğilimdir. En genel düzeyde bu eğilim, kesin üyelik kurallarıyla sonuçlanır. Daha dünyevi bir düzeyde bu eğilim, ikinci bölümde ana hatlarıyla belirtilen devletin bilgi pratiklerinin *varlık nedenini* kısmen temin eder. Devletin elbette hangi kişinin daimi yasal ikâmet hakkı olduğunu bilmesi için, kimin *gerçek* üye olduğunu bilmesi gerekir ve bu nedenle yurttaşlarını kontrol etmeye mecburdur: Mülteci, sıklıkla kartlar ve belgelerden yoksun olduğu için bir problemdir.

Devlet, kendi nüfusunu bilme arzusundan ötürü, tam da kendisini sabitlediği aynı tarzda insanları mekân içerisinde *sabitleme*

[42] Buradaki yorumlar Rogers Brubaker'in *Citizenship and Nationhood in France and Germany* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), s. 25–9 örnek alıyor.

[43] Rogers Brubaker, 'Are immigration control efforts really failing?', Wayne A. Cornelius, Philip L. Martin ve James F. Hollifield (ed.) *Controlling Immigration: A Global Perspective* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1994), s. 230.

yeterliliğini de arzular. Modern devletin doğuşu, toprağa dayalı devlet tasavvurunun modern dünyanın dağılmış nüfuslarını kucaklamakta kullanıldığı bir eğilimin doğuşuyla eş zamanlıydı. Bu anlamda tarih, yerleşik bakış açısından ve toprağa dayalı birleşik devlet aygıtı adına yazılmıştır.[44] Bundan ötürü şu ya da bu nedenle göçebe -yani devletsiz- gibi görünen insanlar devlet tarafından daima sorun edilmiştir. Örneğin mülteci, yurttaşın toprağa bağlı bir mekâna dayalılığından ve dolayısıyla bir devletin etkin temsil ve "himayesinden" yoksun olandır. Nevzat Soğuk'un ileri sürdüğü gibi, yurttaş ebediyen belli bir toprağa bağlı mekânda kökleşmiş olarak kalırken, mülteci kökünden ayrılır, yerinden edilir, yerinden çıkarılır, zorla atılır ya da yurttaşlar topluluğundan kendi kendine yerinden edilir. Dünyanın karşılıklı olarak dışlayıcı, toprak bakımından sınırlı mekânlardan oluştuğu varsayıldığında, mülteci yalnızca yurttaşlığın muntazam öznelliğinden bir sapma olarak resmedilir; yurttaşın varsayılan niteliklerinden yoksun olan mülteci, tam olarak herhangi bir yere ait değildir.[45] Aynı husus bedevi için de geçerlidir –yersiz bir kişi olarak bedevi bir "iç mülteci" olarak resmedilir.

Devletçi tahayyülde mültecilerle göçebelerin bu aidiyet ve toprağa bağlı temel eksikliği, bir yurtsuzluk biçimi olarak görülür ve birbirinden çok farklı Filistinliler, Kürtler, Sihler ve başkaca grupların yurt arayışı, diyasporik nüfusların ve devletsiz halkların politik imgeleminde toprağın merkeziliğini akla getirir.[46] Bu aynı zamanda "yurt" nosyonunun toprağa dayalı egemenliğe ilişkin devlet-merkezli düşünceleriyle bağlantılı olduğu biçimleri de çağrıştırır. Ve güçlü duygusal içeriği nedeniyle "yurt" fikri egemen sınıflar tarafından kolaylıkla manipüle

---

[44] Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (1980), çev. Brian Massumi (London: Athlone Press, 1987), s. 23.

[45] Nevzat Soguk, *States and Strangers: Refugees and Displacements of Statecraft* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), ss. 11, 15. Ayrıca bakınız Michael Dillon, 'The scandal of the refugee: some reflections on the "inter" of international relations and continental thought', David Campbell and Michael J. Shapiro (eds) *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), s. 92–124.

[46] Arjun Appadurai, 'Sovereignty without territoriality: notes for a postnational geography', Patricia Yaeger (ed.) *The Geography of Identity* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996), s. 50.

edilir. Bir örnek olarak ırkçı Güney Afrika devletinin, çeşitli Güney Afrikalı halklar için "anavatan" fikrini üretme tarzı hatırlanabilir.

Devletsizliğin *devlete yönelik* sonsuz bir tehdit durumu olarak düşünülmesi bu yüzden anlaşılırdır. Ne var ki "devletsizlik" aynı zamanda devlet sisteminin devlet egemenliği mantığının korunmasına olanak tanımasıyla, devletçi politik tahayyül açısından da aslında *işlevsel* olmuştur. Soğuk'un gösterdiği gibi, tarihsel eklemlenmeleri ve dönüşümleri içerisinde mülteci figürü aslında devlet idaresi hizmetinin aracı olmuştur. Zira mülteci figürü, belli bir dünya tasavvurunun *sağlanması* açısından önemlidir. Ve bu tasavvur, toprağa dayalı devletin varsayılan öznellikleri, ilişki ve kurumları bakımından örgütlenmiş bir dünyaya ilişkindir. Mülteciyi kuşatan politik söylemde, insanların içerisinde yaşadıkları farazi dünyanın "normal" olarak sunulduğu ve toprağa dayalı devletin "eşyanın doğal düzeni" olarak varsayıldığı devletçi ya da "devletleştirilmiş" dünya tasavvuruyla karşılaşılır. Mültecinin mekânı, politik yönetimin çeşitli alanlarındaki -insan hakları, demokrasi, insani müdahale, güvenlik, uluslararası hukuk- devlet egemenliğinin sayısız yeniden ifadesi açısından bir referans noktasıdır. Toprağa dayalı devlet bu nedenle etrafında "normal" bir hayatın kurulduğu ve geliştirildiği kaçınılmaz sistem olarak takdim edilir. Bundan ötürü resmi organizasyonlar ve politik hükümler, mülteciye onun yurt yokluğunda kökleşmiş bir anormallik olarak yaklaşır; başka bir deyişle mültecinin sorunu, devlet yoksunluğudur ve çözüm devlete dönüştür. Böylece bu devlet-merkezli ya da devletçi tahayyül mülteci söylemi içersinde inşa edilir. Örneğin uluslararası mülteci programları ve mülteci söylemi, devleti siyasal evrenin merkezi olarak kabul eder. Mülteci programları anlamlı bir şekilde mülteci sorununa odaklanmasına rağmen, aslında çok yakından modern yurttaşın toprağa dayalı varlığının üretimi ve istikrarına dahil edilir. Bu tür programların hem devlet hem de mülteci temsillerinde "zaten hep vardı" vasfı söz konusudur. Örneğin Birinci Dünyanın Savaşı'nı izleyen dönemde savaşın neden olduğu insanların yerinden olmasıyla ilgilenmek üzere ortaya çıkan Milletler Cemiyeti Mülteci Yüksek Komiseri ve onun yerini alan BM Mülteciler Yüksek Komiseri, ana akım politik söylem ve resmi belgelemede hükümetler arası (yani devletler arası) siyasal

olmayan insani yardım ile ilgili örgütler olarak sunulur. Bu örgütler mülteciyi tarih dışı evrensel bir insani özne olarak resmeder; sonuç olarak mülteci etrafındaki müdahalelerin "insani" olarak düşünülmesine yol açar. Bir düzeyde Milletler Cemiyeti ve BM böylece mülteci kategorisini depolitize etmiştir.[47]

Bununla birlikte bir başka düzeyde Milletler Cemiyeti ve BM'nin faaliyetleri fevkalade politik olmuştur, çünkü toprağa dayalı devlet fikrini norm olarak pekiştirmeye hizmet etmişlerdir. Ağustos-Eylül 1921'de gerçekleştirilen iki konferansta Milletler Cemiyeti, savaş sonrası insani yer değiştirme sorunlarını bir "mülteci problemi" olarak formülleştirdi ve onu devletçi terimlerle takdim etti. Mültecinin resmi olarak bir problem olduğu kabul edildi ve çözümün mültecilerin yurt olarak adlandırabilecekleri bir devlete dönmelerinde yattığı resmi olarak kabul edildi. Başka bir deyişle devletlerarası ve siyasal olmayan görünümüne rağmen Milletler Cemiyeti mülteci kimliğine *devletçi bir ontoloji* yüklemeye çalıştı. Böyle bir ontoloji, ertesi yıl yerinden edilen kişiyi bir mülteci olarak resmen belgeleyen yeni bir yasal mülteci dokümanının icadıyla geliştirildi. Temmuz 1922'deki Milletler Cemiyeti konferansı, daha sonra elli devlet tarafından benimsenen, mülteciler ve devletsizler için özel bir kimlik belgesi oluşturmaya karar verdi. "Kimlik belgesine" verilen resmi olmayan isim -"Nansen pasaportu" (ilk Komiser Fridtjof Nansen'e atıfla)- belgeden oynaması beklenen rolü ortaya koymaktadır: Bu belge tam da devletlerin daha genel anlamda ulusal pasaport sistemini yeniden canlandırmaya başladığı bir zamanda, toprağa dayalı devletlerin *gerçek* yurttaşlarının elinde bulundurduğu ulusal pasaportun yerini alan bir kimlikten başka bir şey değildi. Bu belge, mültecilere "normal" pasaportlarınki gibi aynı koruma önlemlerini sağlamak üzere insani bir girişim olarak sunulmasına rağmen, sayesinde devletlerin kendi yurttaşlarını yönettiği en önemli kimlik belgelerinden birini tekrar ediyordu. Milletler Cemiyeti'nin tedavüle çıkardığı kimlik belgeleri, devletsiz bireyleri pasaportun mülteci uyarlaması yoluyla

[47] Soguk, *States and Strangers*, ss. 17–30; Liisa H. Malkki, 'Speechless emissaries: refugees, humanitarianism, and dehistoricization', *Cultural Anthropology*, Sayı. 11 No. 3, 1996, s. 377–404.

belgelendirmeye çalıştı. Böylece Cemiyet yalnızca devlet idaresinin başlıca pratiklerinden birini tekrarlamakla kalmadı, fakat bunu sistemin aksi takdirde uygulanması imkânsız olacak devletlerin aktif danışıklı dövüşüyle birlikte yaptı. Soğuk'un belirttiği gibi kimlik belgesi "yönetişimin a priori *normal* ilişkileri olarak görülen şeyi temsil edip koruyarak, devlete temsili bir fail olarak varlık kazandıran bir dizi pratik sağlamıştır."[48] Devlet böylece, normal düzen koşullarından sapma olarak görülen bir dizi olaya müdahale eden düzeltici bir fail olarak düşünülüp takdim edilebilir. Elbette burada mülteci devletsiz bir kişi ve dolayısıyla "yurttaş olmayan" olarak belgelenir. Bu, "kimlik belgesi" adını "pasaporta" dönüştürme önerisiyle ilgili tartışmalarda açıklık kazanır. Değişimi kabul etmeye gönüllü olan devletler, ancak "pasaportun" adına "mülteciler içindir" ibaresinin eklenmesi şartıyla değişimi kabullenecektir.

Milletler Cemiyeti Mülteci Yüksek Komiseri ve BM Mülteci Yüksek Komiseri bu yüzden, sözde siyasal olmayan havalarına rağmen, mültecilerin sorununu esas itibariyle devletçi terimlerle ele aldı. Mültecinin devletler açısından bir problem olarak ortaya konması ve çözümün devlette olduğunun düşünülmesi bizi şaşırtmamalıdır. Her iki örgüt de -ki unvanlarındaki "millet" yanıltmak için tasarlanmıştır- üye devletlerle birlik oldukları ve fonlarının büyük bir kısmını devletlerden aldıkları için, mültecileri devletçi mantık ve devletçi bir hayat tasviri içerisinde kavramsallaştırmış ve yönetmiştir. BM böylece üstü kapalı bir şekilde devlete siyasal yaşamın muntazam öznesi olarak yaklaşır ve modern yurttaşı, "doğal olarak" toprakla sınırlı bir devletin mensubu olarak biçimlendirir. Belli bir devlet olarak tahayyül edilip tanınan "yurt", yaşanmış deneyimin normal koşulu olarak varsayılır. Bunun dışında bir mülteci, belli bir toprak içerisinde yurttaşın sorunsuz temelinden ve dolayısıyla belli bir devletin himayesinden yoksun devletsiz bir kişi olarak negatif bir şekilde tanımlanır. BM kendisini üye devletlerin aracı olarak tanımlar ve tıpkı üyeleri gibi patolojik olarak, modernliğin ürettiği herhangi bir soruna dair devlet-merkezli bir çözümden başka bir şey düşünmekten acizdir.

[48] Soguk, *States and Strangers*, s. 128–31.

Benzer bir görüş yabancı olan ile ilgili olarak da üretilebilir. Ulusal yurttaşın ve yasal olarak türdeş ulusal yurttaşlığın icadı sürecinde Fransız Devrimi aynı zamanda yabancı olanı icat etti. İnsan haklarının icadı eş zamanlı olarak yabancı kavramına meşruluk kazandırdı; yurttaş ve yabancı bundan böyle karşılıklı olarak dışlayıcı kategoriler olacaktı. Fransız Devrimi demokrasisinin bu nedenle *-yabancılar hariç-* hiç kimseyi dışlamaması bekleniyordu. Kişi ya yurttaş ya da yabancı olacaktı; üçüncü bir yol yoktu. Yurttaşlığın politik geometrisindeki bu katı basitleştirmenin bir sonucu olarak *yabancı*, *eski rejimde* mümkün olmayan bir tutumla saf yabancılığı sembolize edebiliyordu. Ulus-devletin ve ulusal yurttaşlığın devrimci icadı, böylece yalnızca yasal bir kategori olarak değil, daha önce yoksun olduğu psikopolitik bir sorumlulukla donatılan ve saf yabancılık durumu etrafından özetlenen politik bir unvan olarak modern yabancı figürünü de doğurdu.[49] Bazı devletlerde ülkede kalmasına izin verilen yabancıların resmi olarak "yabancı uyruklu" olarak kayda geçilmesi bu sorumluluk tanınmasının karakteristiğidir. Latince *aliengena* olan "yabancı uyruklu" (*alien*), "ecnebiyi, doğuştan bir yabancıyı" akla getirir. *Oxford English Dictionary*, terimin ilk kullanımının 1330'da olduğundan söz eder ve "bir başka kişiye, yere ya da aileye ait; tanınmayan, bilinmeyen, kişinin kendinden olmayan" tanımını önerir.[50] Marx'ın dediği gibi: Politik devlet, yabancılaşmanın hem kurucusudur hem de onun tarafından kurulur.

Tanınan yurttaş ile tanınmayan yabancı arasındaki ayrım tarihsel olarak devleti inşa süreci açısından çok önemlidir ve devlet iktidarının, sayesinde işlediği coğrafya düzeni açısından da halen önemini korur. Julia Kristeva'nın belirttiği gibi, yabancı daima politik iktidar ve yasal haklar bakımından düşünülür; yabancının ait olmadığı grup bu yüzden verili bir siyasal iktidar türü, yani devlet çevresinde yapılanan bir toplumsal grup olmalıdır: "Aslında bir iktidar temelinde

[49] Brubaker, *Citizenship and Nationhood*, s. 46; Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, çev. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1991), s. 40, 149; *Nations Without Nationalism*, çev. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1993), s. 25–6; Gérard Noiriel, *The French Melting Pot: Immigration, Citizenship, and National Identity*, çev. Geoffroy de Laforcade (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996), s. 46.

[50] Bakınız Jacqueline Stevens, *Reproducing the State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), s. 273.

yapılanan ve kanun yapması sağlanan bir toplumsal grup olmaksızın, yabancının temsil ettiği ve çoğu kez sakıncalı ya da en azından sorunsal olarak deneyimlenen söz konusu dışsallık var olamazdı."[51] Dahası modern bir kategori olarak yabancı olan, devlete onun siyasal idare mekanizmalarıyla insanların yazısını kontrol edebildiği bir mekân sağlar. İstatistikçi-nüfusbilimci Alphonse Bertillon'un *Dictionnaire des Sciences Médicales*'e (1878) katkısı bu bakımdan öğreticidir:

> Toplumsal saymanlık perspektifinden bir Ulus, bir fabrikaya benzer. Üretilen ister insanlar ister şeyler olsun, kitapların bakımı aynı kural ve zorunluluklara tabiidir: Tam olarak neyin *girip çıktığı*, bu iki yönlü hareketin *dengesini* neyin kurduğu kayda geçilmeli ve *devlet* kaydı ile stoktaki ürünlere (envanter ve sayıma) göre *hareketlerin* (girdi ve çıktılar) raporunun doğruluğu *soruşturulmalıdır*.[52]

O halde yabancı olan, devletin sivil toplumu kontrol ettiği siyasal idare süreçlerini meşrulaştırır ve rasyonelleştirir. Devlet ülkeye kimin girip çıktığına dair zorunlu bilginin üzerinde hak iddia eder (çoğu kez ülke içinde olduklarında nereye gittiklerini izler). Yasal şiddet araçları üzerindeki tekel, devletin yasal hareket araçları üzerindeki tekeli olarak adlandırabileceğimiz iddiasıyla denk tutulur. Bu tekel, yurttaş-özneler ile yabancılar arasında etkin bir ayrım yapmak için pasaport gibi kilit belgelere dayanır.[53] Yabancı fikrinin göçmene bağlanması işte bu noktadadır.

Devletler tarihsel olarak yasal ve yasal olmayan göçmen arasında kategorik bir ayrım yapmıştır. Devlet açısından yasal göç için (devletten devlete değişen) bir dizi prosedür ve ölçüt vardır. Fakat yasalara uygunluk her zaman yasa dışılığı yaratır. Her türlü "gayri resmi" uluslararası göç -yani devletlerin bireyin bir yerden bir yere seyahatine izin vermediği her türlü uluslararası göç- açıkça "illegaldir." Bunun yasa dışı olmasının nedenlerinden biri, seyahati onaylayan ilgili belgenin tebliğ edilmemiş olmasıdır.[54] Yasa dışılığın varlığı bundan sonra

---

[51] Kristeva, *Strangers to Ourselves*, s. 96.

[52] Alıntı Noiriel, *French Melting Pot*, s. 52.

[53] John Torpey, *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 4–20.

[54] Noiriel, *French Melting Pot*, s. 59; Torpey, *Invention of the Passport*, s. 9.

yasal göçmenlerin ve ardından bir bütün olarak nüfusun daha sıkı idaresini mazur göstermekte kullanılır. O halde süreç bir kimlik ve anavatan savunması olarak sunulur –"kimliliğimiz ve yurdumuz tehdit altında olmasın diye sert göçmenlik kaidelerine ihtiyacımız var" lafı yaygın bir nakarattır. Bonnie Honig'in işaret ettiği gibi, göçmen siyaseti hakkındaki her şey işte buradadır: göçmeni "biz"den olmayan şeklinde negatif biçimde düşünen devlet iktidarının değişen zeminiyle alakalı olarak "yabancılık" terimlerini tanımlama mücadelesi ve karşı-mücadelesi.[55] Göçmen böylece bir başkasının kimliğinin peşinden giden ecnebinin/yabancının özel toplumsal rolünü oynar.

Ancak tanıdık yurttaş ile tanınmayan yabancı arasındaki ayrımın bundan başka bir nedeni de önemlidir, çünkü yabancı, devletin sayesinde düşman imgelerini biçimlendirdiği araçlardan biridir. Yabancı istediği kadar tanınmadık olsun, genellikle mültecinin algılandığı biçimde bir tehdit olarak algılanmaz. Yabancının bir yurdu, ait olduğu toprağa bağlı bir mekânı vardır; yalnızca şu anda "yurtlarında" değildirler. Bir noktada eve geri dönecek olmaları ve gerekirse uzaklaştırılabilecek olmaları onların tehdit olmadığının kanıtı sayılır. Diğer yandan mülteci, toplumsal çeperde yurt arayışındaki bir figür olarak görünür; onların "yurtsuzluğu", devletsizlik durumunu sembolize eder. Barbara Babcock "toplumsal olarak çeper olanın çoğunlukla sembolik olarak merkez olduğunu" öne sürmüştür.[56] Bunun mülteci figüründen daha açık bir örneği yoktur. Sembolik olarak mülteci, toplumsal bedenin olası kirliliğini ve aynı zamanda politik düzenin temiz mekânına huzursuzluk ve düzensizliğin girmesini çağrıştırır. Mülteci, yabancı ile "tanınmayan" ecnebi kimliğini paylaşır ve her ikisi de yabancı ile düşmanı birbirine bağlayan aynı zemine oturur. "Biz"den olmayan şeyi negatif bir şekilde damgalamakla yabancı→tanınmayan→düşman algısını devam ettiren hareket, eş zamanlı biçimde hem siyasal yaşamın odak noktası olarak devleti hem de evvel-ahir bir tehdit olarak yabancıyı kurmaya yardımcı olur.

---

[55] Bonnie Honig, *Democracy and the Foreigner* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001), s. 2–3, 34, 80.

[56] Barbara A. Babcock, 'Introduction', Barbara A. Babcock (ed.) *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1978), s. 32.

Bu vatansız/mülteci→düşman algısını devam ettiren girişime koşuttur. Bu tür girişimler "insan hakları" kavramı ve "anavatan" siyasetindeki kökten istikrarsızlığı ortaya serer.

Şimdi bu bölümün başında ortaya atılan sorulara yanıt bulmak için daha iyi bir konumdayız: Eğer haklar devletlerin yurttaşlarına bahşedilmişse, devletsiz olanlar ne olacak? Toprağa dayalı olarak bölünmüş bir dünyada, hiçbir toprağa ait olmayanlara ne olacak? Tarihsel olarak bu tür sorular, en çok Birinci Dünya Savaşı'nın neden olduğu büyük yer değiştirmeler esnasında mühim hale gelmiştir. Savaşın kesilmesi ve politik akıbeti, kitlesel bir yurtsuzluk durumu yarattı: Avrupa'da binlerce insan, eski devlet-halk-ülke üçlüsünden dışarı atılmış gibi görünüyordu. Hannah Arendt'in belirttiği gibi bu, yurttaş haklarının evrensel ile tikel boyutları arasındaki gerilimi öne çıkarttı. Haklar insandan ziyade yurttaş olarak insanlara ait olacaksa, bu yurttaş olmayanların (yani, devletsizlerin) hiçbir hakkı olmadığı anlamına mı gelir? Yurttaş değiller ise, insan sayılırlar mı? Başka bir deyişle mesele, insan hakları ile devlet iktidarı arasındaki daimi gerilimi öne çıkarttı.

Bu, Nazilerin sözkonusu sorulara verdiği kategorik yanıtlardan başka hiçbir yerde daha net olamaz. Nazilerin Yahudi nefretinin en önemli nedenlerinden biri, Yahudilerin ulussuz bir ulus olduğu fikrinde saklıydı, nitekim bu sıfatla bir başka ulusal bedenin içerisinde yer etmeye yönelmişlerdi. Yahudi, yalnızca Almanya'da yurtsuz olduğu için değil, hiçbir yerde yurdu olmadığı için diğer yabancılardan farklıydı. (Çingeneler, Yahudiler ile bu özelliği paylaşıyordu ve bu nedenle onların kaderini paylaşmak zorunda kaldılar). Nazilere göre "yabancı" olmak, geçici bir durumdan çok, bir Yahudi olmanın *esasıydı*. Bu anlamda Yahudinin ikili bir tehdit yarattığı düşünüldü. Yahudiler, varlık tarzlarını benimsemeyi, köksüzleri ifade etmeyi gerektiren politik biçime bağlı kalmayı inatla reddederek, başka devletler içerisinde bir "cemaat" olmakta ısrar etti. Fakat öte yandan "ulussuz bir ulus" olmak Yahudilerin aynı zamanda uluslar *arası* bir ulus gibi görünmesi demekti, çünkü onların devletsiz hali diğer gerçek ulusların sınırlarında amaçsız yaşamalarını teşvik ediyordu. Kuşkusuz: "Yahudi devleti ... toprak bakımından tamamen sınırsızdır"; "Yahudi

devleti asla kendi içerisinde uzamsal olarak sınırlanmamıştır, bilakis mekân bakımından evrensel olarak sınırsızdır."[57] Nazilere göre bu, Yahudilerin sözüm ona komünist enternasyonalizme ve entelektüel kozmopolitliğe meylini de açıklıyordu. O halde Yahudiler, fiziksel, politik ve entelektüel olarak uluslardan meydana gelen bir dünyada ulussuz bir öğe olarak düşünüldü; ulussuz Yahudi'nin yurdu yoktu, ve yurtsuz Yahudi en büyük tehdit olarak görüldü. 1933'de Alman Emek Cephesi'nin lideri olarak Alman sanayicilerine seslenirken Robert Ley şu yorumda bulunuyordu: "Beyler, bir devlet için yurtsuz bir halktan daha tehlikeli hiçbir şey yoktur."[58] Yeniden gençleştirme ve yeniden canlandırmanın vuku bulabileceği bir araç olan ulus, Nazi hareketi ve Alman yüceliğinin temeli olacağı için, Yahudilerin ulussuz statüsünün bu kurtuluşu içeriden tehdit ettiği düşünüldü. 1938'de resmi SS gazetesi *Schwarze Korps*, dünya artan bir şekilde ulussuz, parasız ve sınır ötesi pasaportsuz olanlar gibi tanımlanamayan dilencilerle karşı karşıya olduğu için, yurtsuz halkların ayak takımı olduğuna çok geçmeden ikna olacaktır diyordu.[59] Bir anlamda haklıydı da: diğer devletler Yahudilere aynen ayak takımı gibi davrandı. Tehlikeli bir şekilde yabancı ve ecnebi olan, tehlikeli bir şekilde yurtsuz olan Yahudi mülteciler, uluslararası devlet sisteminin yarattığı coğrafya düzeninin altını oyuyordu. Mültecilerle yüklü gemiler bu yüzden dört bir yanda devletlerin kendilerini hoş karşılamaları için arandı durdu: "Bir kez yurtlarını terk ettiklerinde, vatansız kaldılar, bir kez devletlerini terk ettiklerinde devletsiz oldular; bir kez insan haklarından yoksun bırakıldıklarında hakları elinden alınmış ayak takımıydılar."[60]

Nazilerin Yahudilere karşı tutumu özel bir durum olarak değerlendirilmemelidir. Düşman figürünün politik oluşumu faşist ideologların

---

[57] Adolf Hitler, *Mein Kampf* (1925), çev. Ralph Manheim (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1943), s. 150, 302; ayrıca s. 303–5, 623; *The Testament of Adolf Hitler: The Hitler-Bormann Documents, February–April 1945*, çev. Colonel R. Stevens, ed. Francois Genoud (London: Icon Books, 1962), s. 60.

[58] Alıntı Tim Mason, *Social Policy in the Third Reich: The Working Class and the 'National Community'* (1977), çev. John Broadwin (London: Berg, 1993), s. 97.

[59] Alıntı Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego, CA: Harcourt Brace & Co. 1973), s. 269.

[60] Arendt, *Origins of Totalitarianism*, s. 267, 281–2.

eserinden daha çok, devlet iktidarının her yerde hazır ve nazır bir özelliği olması gibi, Nazi partisi de *anavatanın* ancak özel bir davayla özdeşleştirilmesi yoluyla muhafaza edilebileceğini düşünürken hiç de yalnız değildi. Nazilerin ifade ettiği "toprağa dayalı hassaslıklar", devletin jeo-bedenini siyasal kimliğe ve ulusal organizmayı da devletin hanesine bağlayan yaygın bir şekilde benimsenmiş görüşten aşırılmıştı. Naziler o zamana kadar burjuva ideolojisinin ve sosyal bilimin ortak bir yönü olan ve devletçi imgelemin de temel bir boyutu olan jeopolitik düşünme türünü (toprağa dayalı devleti en temel politik öğe olarak tanıyan düşünme türü) benimsedi. Almanya bağlamında bu yaklaşım, politik eylemlilik açısından kritik dürtüler olarak *Raum* (mekân), *Lebensraum* (yaşam alanı) ve *Boden* (vatan/toprak) çevresinde dönüp durdu; Almanlar yalnızca bu fikirleri en yıkıcı noktaya kadar taşıdı.[61] Savaş arası dönemde Yahudiler *par excellence* yurtsuz azınlıklardı, fakat onların örneği temsilidir. Yahudiler bu yüzden modern devletin toprağa dayalı boyutunun hem ispatı hem de metaforu olarak iş gördüler; ve elbette eş zamanlı olarak toprağa dayalı devletin dışlayıcılığının ve soykırım potansiyelinin sembolü oldular. Hannah Arendt'in belirttiği gibi, söz konusu dönemde "Kıtada uygulamamış olsalar dahi, münasip bir zamanda çok sayıda sakininden kurtulmayı hesaplamak konusunda daima dile getirilen birkaç yeni yasayı ... geçirmemiş neredeyse tek ülke kalmamıştı."[62] Bu anlamda Yahudiler, kimlik ve toprak nezdinde devletçi zihniyetin paradigmatik bir örneği olarak görülebilir. Dolayısıyla İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Yahudilerin devletsizlik sorunu, toprağa dayalı egemen formasyonlara içkin sömürgeci dürtüyle çözülmesine rağmen, devletsiz azınlık sorunu çözülmeden kaldı. İsrail devleti yalnızca devletlerin egemenlik konusunda hak iddia etmesine müsaade

[61] Naziler iktidarı almadan önce Almanya'daki bu fikirlerin kapsamına dair bir açıklama için bakınız David T. Murphy, *The Heroic Earth: Geopolitical Thought in Weimar Germany, 1918–1933* (Kent, OH: Kent State University Press, 1997). Önemli bazı farklılıkların açıklaması için bakınız Mark Bassin, 'Race contra space: the conflict between German *Geopolitik* and national socialism', *Political Geography Quarterly*, Sayı. 6, No. 2, 1987, s. 115–34. Özünde bir burjuva düşünce tarzı olarak jeopolitik açıklaması için bakınız Karl A. Wittfogel, 'Geopolitics, geographical materialism and marxism' (1929), çev. G.L. Ulmen, *Antipode*, 17, 1985, s. 21–72.

[62] Arendt, Origins of Totalitarianism, s. 279; ayrıca bkz. Bartov, Mirrors of Destruction, s. 93.

edilen dünyada bir zorunluluk haline geldi. Aslında yeni devletin yaratılışı yalnızca, şimdi artık "anavatan" arayışında olan yeni bir Arap "mülteci" kategorisi yarattı.

Bu tür jeopolitik düşünme, politik kimliğin temeli olarak devlet fikrini neredeyse tamamen sağlamlaştırdı. Devletsizlik, Walzer'in terimleriyle, sonsuz bir tehlike durumu ve dolayısıyla feshedilmesi gereken bir durum olarak düşünülür oldu. 1961 BM Devletsizliğin Azaltılması Sözleşmesi (devletsizliğin uşulen bir sorun olarak tanımlandığına dikkat edin) "herkesin bir ulus hakkı olduğunda" ısrar ediyordu. BM bu tanımı yapmakla, Michael Dillon'ın işaret ettiği gibi, ayrılamaz derecede devlete bağlı olan özel bir öznellik biçimine yetki tanıdı.[63] Başka bir deyişle: Herkesin bir devletin mensubu olma hakkı vardır. Mantıki sonuç elbette hiç kimsenin bir devlete ait *olmama* hakkının bulunmamasıdır.

Haritacılığın Şiddeti

Nazilerin Alman ulusuna karşı "ayak takımının" yarattığı tehdit konusunda geliştirdikleri açıklamanın yollarından biri de, haritaların son derece politik biçimde kullanımıydı. Harita, Naziler için Avrupa'nın politik coğrafyasının "adaletsizliğini", Ari ırkın kapsamını, dünya komünizmin dayattığı tehdidi ve Yahudilerin yayılmasını resmetmekte kullanılan çok önemli bir propaganda aletiydi. Fakat bu bir soruyu yanıtsız bırakır: Haritanın bu şekilde kullanılmasını mümkün kılan nedir? Haritaların doğasına ilişkin alışılmış algı, onların gerçek, bazı açılardan dünyanın bir aynası, bir grafik temsili oldukları ve haritanın coğrafi gerçeklik hakkında olgusal bilgi sunduklarıdır. Haritacılık bu nedenle olgusal bir bilim olarak tanımlanmıştır.[64] Fakat en nihayet "yeni coğrafya"nın içerisinden maddi bir zenginlik olarak harita, son derece politik bir objedir ve haritacılık pratiği devlet ve onun toprağa dayalı imgelemi açısından çok önemli olmuştur.

---

[63] Michael Dillon, 'The sovereign and the stranger', Jenny Edkins, Nalini Persram and Véronique Pin-Fat (ed.) *Sovereignty and Subjectivity* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1999), s. 133.

[64] J.B. Harley, 'Text and contexts in the interpretation of early maps', David Buisseret (ed.) *From Sea Charts to Satellite Images: Interpreting North American History Through Maps* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), s. 3–4.

1400'de Avrupa'da, yanlarında portolonlarıyla Akdenizli denizcilerin dışında çok az insan harita kullanırdı; bununla birlikte 1600'e gelindiğinde haritalar tamamen farklı meslek kolları açısından da önem arz ediyordu.[65] Bu dönem, gördüğümüz gibi devletin ön plana çıktığı bir dönemdi ve modern devletin doğuşu ve devletlerin sınırlarını çizme ihtiyacı, haritacılığın teori ve pratiğinin adandığı yeni ticaret yolları arayışıyla birleştirildi. Haritacılığın başlangıç tarihi monarşik iktidarın ve yükselen bir tüccar sınıfının olumlanmasından ayrılamaz. Siyasal kuramcılar, danışmanlar, diplomatlar, saray mensupları ve casusları hepsi haritaları sırasıyla onların sistematik koleksiyoncuları olan devlet adamlarına tavsiye etti. Soyut devlet kişileşmiş monarşinin yerini alırken, doğmakta olan burjuvazi de giderek küçülen aristokrasinin yerini aldı, böylece haritacılık devlet iktidarının olumlanmasından ayrılamayacak şekilde ve Avrupa'nın yönetici elitlerinin mali, politik ve kültürel hegemonyasını tamamlayıcısı olarak varlığını sürdürdü. Bu bağlamda devlet, haritacılık faaliyetinin asıl hamisi oldu. Nitekim yerkürenin haritaları, büyük Avrupalı güçlerin ticari bakımdan değerli toprakların mülkiyeti için çekişmelerini temsil eder. Toprak devlet açısından gittikçe açık bir şekilde merkezi hale geldiği ve feodal çağın çeşitli egemenliklerinin yerini tek bir egemen devlet aldığı için, haritacılık -egemen devletin toprak sınırlarının yanı sıra, onun temel özelliklerini de tanımlamanın bir aracı olarak, mülkiyet, egemenlik ve yasallık hakkını savunmanın bir aracı olarak- devlet iktidarının kazanılması ve sürdürülmesi ile ilgili politik bir söylem biçiminde ortaya çıktı. Harita devletin en mükemmel sembolü oldu. Bir toprağı haritalamak, somut gerçekliğin çok az bilinen bir kısmını devletin pratik çıkarlarına hizmet eden bir soyutlamaya aktaran (devlet için devlet tarafından yapılan bir etkinlik), belli bir epistemolojik ve politik deneyim içerisinde kurulu mekânı biçimsel olarak çizgilerle tanımlamak –ki bu bilme ve tahakkümün bir biçimidir- anlamına gelir.[66]

---

[65] David Buisseret, 'Introduction', David Buisseret (ed.) *Monarchs, Ministers and Maps: The Emergence of Cartography as a Tool of Government in Early Modern Europe* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

[66] Jeremy Black, *Maps and Politics* (London: Reaktion Books, 1997), s. 1, 12; Matthew Edney, 'Mathematical cosmography and the social ideology of British cartography, 1780–1820', *Imago Mundi*, 46, 1994, s. 101–12; J.B. Harley, 'Maps, knowledge, and power',

O halde harita bir iktidar aracı olmuştur. Yüzeysel bir boyutta haritaların neden gerçek dünyanın çizgisel temsilinin bir yönü gibi göründüğünü görmek kolaydır, zira harita sınırların ve sınır çizgilerinin varlığını peşinen kabul eder. Mantıksal olarak bu, sınır çizgilerinin haritandan *önce* var olması gerekiyormuş anlamına gelecektir. Fakat gerçekte tersi doğrudur. Winichakul'un söylediği gibi, "modern coğrafi anlamda sınır çizgilerinin açıkça ayrılmasını gerektiren ulus kavramının kendisidir. Harita yalnızca bir araç olarak işlemeyip, pekâlâ sözde gerçekliğin yaratıcısı da olabilir."[67] Egemenlik mekânı kapsamakla kalmaz, onu yaratır da; kendi başına tabiatın hiçbir politik biçimi yoktur. Bu yüzden haritaların dünyayı yalnızca yeniden üretmekten ziyade *inşa etme*, ve sınırları yalnızca çizmekten ziyade sınırları *yaratma* konusundaki politik işlevini kavramamız gerekir. Sınırlar sosyo-politik bir süreçte oluşturulur; harita sınırların yaratılmasına yardımcı olduğu ölçüde, sınırı oluşturulan şeyin de yaratılmasına yardımcı olur: coğrafi-beden kelimenin tam anlamıyla kâğıt üzerinde yaratılır.[68] Kurulan dünyanın, yeryüzünün politik devletlerin toprağa dayalı emelleri altında taksim edilen bir yer olduğu düşünüldüğünde; haritalama, devletlerin toprağa dayalı arzularının yeryüzünde somutlaştırılması, ülkenin tahayyül ediliş tarzını biçimlendiren toplum düzeninin kurulması açısından çok önemli bir araçtır. Düzenin toprağa dayalı temelinin üretilmesi sırasında, haritayı, kontrol işlevine sahip,

---

Denis Cosgrove and Stephen Daniels (ed.) *The Iconography of Landscape* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 283–4; Lisa Jardine, *Worldly Goods: A New History of the Renaissance* (London: Macmillan, 1997), s. 299, 427; Yves Lacoste, 'An illustration of geographical warfare: bombing the dikes on the Red River, North Vietnam', Richard Peet (ed.) *Radical Geography: Alternative Viewpoints on Contemporary Issues* (London: Methuen, 1978), s. 244–5; Mark Monmonier, *How to Lie With Maps* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), s. 88

[67] Winichakul, *Siam Mapped*, s. 56.

[68] Denis Wood, with John Fels, *The Power of Maps* (New York: Guilford Press, 1992), s. 17–19; Winichakul, *Siam Mapped*, s. 126; Kennan Ferguson, 'Unmapping and remapping the world: foreign policy as aesthetic practice', Michael J. Shapiro and Hayward R. Alker (eds) *Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1996), s. 177; David Turnbull, 'Cartography and science in early modern Europe: mapping and the construction of knowledge spaces', *Imago Mundi*, 48, 1996, s. 5–23; Black, *Maps and Politics*, s. 18; Mary W. Helms, *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge and Geographical Knowledge* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988), s. 20.

sayesinde sivil toplumun yönetildiği iktidar ve mülkiyetin dış hatlarının betimleyicisi şeklinde tanımlamak hiç de abartı değildir.

Sömürge mekânının ve emperyal tahakkümün inşasında haritaların rolü üzerine araştırmaların bol olması bunu açıklayıcı niteliktedir. Emperyal güçler peşinen sömürge mekânlarının biçimlendirilme aracı olarak haritaları kullandı. Harley bunun nasıl olduğunu şöyle özetlemiştir:

> Dünyanın -bir harita üzerinde- Papa tarafından bölünmesi, çoğu Avrupa halkının kıtaya gelişini *önceledi*, bununla birlikte ebedi olan ve ebedi anlamına gelecek olan politik sınır belirlemelerini tehlikeye attı. Yeni İngiltere*, Yeni Fransa**, Yeni İspanya*** isimleri, Yeni İngiltere, Yeni Fransa ya da Yeni İspanya'nın henüz yerleşilmemiş yerleşim bölgeleri Avrupalı yeni kolonilerin aktif bölgeleri olmadan çok daha *önce* haritalara konmuştu. John Smith'in 1614 tarihli ünlü Yeni İngiltere haritası, özenle imal edilmiş İngilizce isimleriyle birlikte Püriten yerleşimcilerin varışını *önceliyordu*.[69]

Ve emperyal maceracılar bir kere iktidar olunca yerli nüfusun arasında belli bir düzenin oluşturulmasında haritadan yararlanma konusunda daima atik olmuştur. Daha sonra toprakta kökleşecek isimleri yürürlüğe koyabilmek, sömürgeci sürecin önemli bir özelliği oldu. Kolomb "Hint Adalarına" vardığında, adalar için halihazırda var olan yerli isimlerine kendi koyduğu isimleri vermişti. Fransızlar Yedi Yıl Savaşları'ndan sonra (1756-63) Martinique ve Guadeloupe'u haritalandırdığında, haritalandırma pay edilen -işçilerinkinin değil ama mülk sahiplerinin isimlerinin belirtildiği- plantasyon sistemine göre ve İngiltere ile ilerideki husumetler göz önünde tutularak toprağa ilişkin bilgi sağlama gereksinimi ile yapılmıştı. Daha genel anlamda Afrika, Asya ve Avustralasya'nın birçok yerli halkının göçebe doğası, insanları bir mekâna oturtma ihtiyacı duyan bir süreç açısından sorunlu olarak addedildi ve dolayısıyla adım adım yok edildi. Haritalandırma, böyle bir iktidar uygulamasıyla uyuşmak açısından mekânın yeniden örgütlenmesi

---

* ABD'nin kuzeydoğu bölgesine verilen isim (ç.n).

** 1763'e kadar Fransa egemenliğinde kalmış, Meksika Körfezi, Newfoundland ve Hudson Körfezini içine alan bölge (ç.n).

*** İspanya'nın fethi sonrası valilik olarak adını aldığı bölge. ABD'nin orta ve güneybatı kesimleri ile doğuda Meksika Körfezi'nden Florida'ya kadar uzanır (ç.n).

[69] J.B. Harley, 'Rereading the maps of the Columbian encounter', *Annals of the Association of American Geographers*, Sayı. 82, No. 3, 1992, s. 522–42, s. 531.

ve yeniden düzenlemesi için işlevseldi, ve yazıtı, çitlemesi ve hiyerarşi kuruşuyla haritacılık, yayılmacı Avrupa devletlerinin toprak arayışının Yeni Dünyayı şekillendirmelerine nasıl başarılı bir şekilde yardımcı olduğuna dair bir portre sağlayarak, sömürgeci iktidarın temellükü, yönetimi ve takviyesi için çok önemli bir teknik olduğunu kanıtladı.[70]

Haritacılığın sömürgecilik ve emperyalizme yatkınlığı, gücünü kısmen emperyal gücün altın çağında üniversitelerde öğretilen resmi bir disiplin haline gelen, coğrafya disiplini ile devlet arasındaki tarihsel bağdan alıyordu. Yeryüzünün zaten sahip olduğu bir şey olmaktan çok uzak olan coğrafya, yayılmacı, merkezileştirici emperyal devletin yeryüzüne dair etkin bir yazı şekli oldu. Devlet egemenliği, yeryüzü yüzeyindeki antagonizma ve kimlik çizgilerini nakşeden coğrafi otoritenin neredeyse mitsel kudretinden doğmuştur.[71] Emperyal devletten yana bu etkin yazın, Edward Said'in dediği gibi, emperyalizmin yeryüzündeki her mekânın fiilen incelendiği, haritasının çıkarıldığı ve sonuç olarak kontrol altına alındığı *coğrafi* bir şiddet edimi olması gerçeğiyle bağdaşır.[72] Yeri geldikçe harita, devletin sivil toplumu düzenlemek ve içine almak için kullandığı bütünleştirici sınıflandırma sisteminin parçası olan kendi nüfus sahası hakkındaki o geç sömürgeci düşünme tarzını aydınlatmaya yardımcı oldu. Haritacılık Avrupalı güçlerin kendilerine ait bir imge yaratmalarına yardımcı olmakla,

---

[70] Black, *Maps and Politics*, s. 19, 137; Matthew H. Edney, *Mapping an Empire: The Geographical Construction of British India, 1765–1843* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), s. 3, 15, 36; Harley, 'Texts and contexts', s. 11; Graham Huggan, 'Decolonizing the map: post-colonialism, post-structuralism and the cartographic connection', *Ariel*, Sayı. 20, No. 4, 1989, s. 115–31; Geoff King, *Mapping Reality: An Exploration of Cultural Geographies* (Basingstoke: Macmillan, 1996), s. 28–9. 49, 104; Winichakul, *Siam Mapped*, s. 120; Wood, *Power of Maps*, s. 46.

[71] Gearóid Ó Tuathail, *Critical Geopolitics: The Politics of Writing Global Space* (London: Routledge, 1996), s. 2, 109; Timothy W. Luke, 'Discourses of disintegration, texts of transformation: re-reading realism in the new world order', *Alternatives*, 18, 1993, s. 229–58. Bakınız ayrıca Kristin Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune* (Basingstoke: Macmillan, 1988), s. 85–6; Anne Godlewska, 'Napoleon's geographers (1797–1815): imperialists and soldiers of modernity', Anne Godlewska and Neil Smith (eds) *Geography and Empire* (Oxford: Blackwell, 1994), s. 34.

[72] Edward Said, *Culture and Imperialism* (London: Chatto & Windus, 1993), s. 271, vurgular eklenmiştir. [Kültür ve Emperyalizm, Çev.: Necmiye Alpay, Hil Yayınları]. Ayrıca bakınız *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London: Penguin, 1991), s. 12. [Şarkiyatçılık, Çev.: Berna Ünler, Metis Yayınları].

modern devletin toprağa dayalı tahayyülü etrafındaki yeryüzü görünüşünü sabitlemeye yardımcı oldu.

Toprağa dayalı iddiaların öne sürülmesi ve karara bağlanması açısından kullanılmakta olan haritanın politik önemi açıktır: Harita, egemenliğin en belirgin ifadelerinden biridir. Fakat sömürgeci deneyimin ortaya koyduğu gibi haritalandırmaya dahil edilen emek gücü, devletin yurdunun ya da toprağının tanımlanması, sınırlarının çizilmesi, adlandırılması ve envanterinin çıkarılmasından ibaret olan bir iştir. Haritacılar tarihsel olarak yurttaşlıkla ilgili bilgi toplayıcıları gibi aynı görevle mükelleftiler: Mekânı politik bilginin objesi kılmak.[73] Genel olarak uzamsal siyaset ve özellikle haritacılık bu nedenle devlet iktidarının, ikinci bölümde ana hatları çizilen bilgi-toplama eğilimleriyle kaçınılmaz biçimde bağlantılı olan epistemolojik projesinin parçasıdırlar. Çalışmanın temellendirileceği teritoryal bir çerçeve olmadıkça, kesin bir sayım ya da istatistiki uygulamanın diğer biçimlerine girişmek imkânsızdır. Mekânın kategorilendirilmesinde harita, devletin kendisine dair muhafaza ettiği diğer bilgi zenginliklerinden toprakla ilgili yazılı bilgiyi toplar. Bu bilgi, devletin imal ettiği coğrafi düzenin başlıca özelliklerini tanımlayarak toprağın niteliğini artırır. Etimolojik olarak harita yeryüzü görünüşünün bir temsili olduğu ölçüde, bir şeyin düzenlemesine ilişkin bir anlayıştır, bununla birlikte *Oxford English Dictionary* "haritada gösterilmeyen" bir şeyi "varlık dışı ... önemsiz bir konum; kıymetsiz; demode" tanımlar. Devletin kartografik projesi böylece kimin ve neyin hangi düzende var olduğunu tanımlamaya yardımcı olur. Haritalar bu yüzden, bilişsel bir paradigmanın yanı sıra siyasal idarenin pratik bir aracını da kapsayan hem fiziki sömürgeleştirmenin hem de kavramsal denetimin araçlarıdır.

Bir bilgi biçimi olarak haritalar bu nedenle ikinci bölümde tanımladığımız devlet idaresi açısından merkezi olan gizlilik örtüsüne büründürülmüştür. Haritalar tarihsel olarak, yalnızca devlet erki merkezine yakın olanların erişebildiği ayrıcalıklı bilgi olarak düşünüldü; harita gizliliği, diğer gizlilik biçimleri gibi, iyi yönetimin ihtiyatlı siyaseti olarak değerlendirilmeye başladı. Kartografik gizliliğin bu pratiği

[73] Anderson, *Imagined Communities*, s. 173, 184. [Hayali Cemaatler, Çev.: İskender Savaşır, Metis Yayınları].

onaltıncı yüzyıl İspanyol ve Portekiz *siglio* siyasetine kadar geri götürülebilir. İspanyollar resmi haritalarını iki kilitle korunan bir kasada tutuyor ve anahtarlar farklı kişilerde muhafaza ediliyordu. Portekizli Denizci Prens Henry ise coğrafi belgelerin yayılmasını yasakladı ve onları gizlilik örtüsü altında sakladı. Kolomb'un seyahatleri muazzam miktarda coğrafi bilgi sağladı ve İspanyolların gizli tutmaya çalıştığı bir dizi haritayı ortaya koydu, Kolomb'un (daha sonra kaybolan) güncesine de gizli bir belge olarak yaklaşıldı. Onaltıncı yüzyılın ilk on yılında Kastilya kraliyet ailesi, araştırmayı denetleyecek ve başta asıl dünya haritası *Padron Real* olmak üzere üretilen dokümanları gizlilik içinde bulunduracak bir departman olan *Casa de Contracion*'u kurdu.[74]

Böyle bir gizliliğin modern demokratik siyaset nazarında lanetli bir şey olduğu söylenir. Liberal demokratik söylemin mecazlarından biri "bizim" haritalarımızın nötr, doğru, objektif ve bilhassa açık olduğudur, buna karşın liberal-demokratik olmayan rejimler taraflı, hatalı, peşin hükümlü ve bilhassa gizli haritaları muhafaza eder. Gözden kaçırılması neredeyse imkânsız olan Moskova'ya ait Sovyet cadde haritalarının Dzerzhinski Meydanındaki KGB binasını "gözetlediği" gayet iyi bilinir. Fakat kartografik gizliliğin belli biçimlerinin günümüze kadar bütün rejimlerde devam ettirildiğine dair bolca kanıt vardır. Resmi haritacılık birimleri geleneksel olarak, örneğin, askeri üslerin ayrıntılarının yayınlanması ve hatta bu tür bilginin yayınlanmasını denetleyen kanunların ayrıntılarının yayınlanması konusunda da ketumdur. Resmi olarak var olmayan ve dolayısıyla haritalarda görülemeyen yerler vardır. Britanya'da haritalardan sorumlu teşkilât, Ordu Donatım ve Haritacılık, belli bina ya da yerleşim tiplerini sınıflandıran bir sistemden sorumludur. Bir nükleer silah tesisi "S" olarak sınıflandırılır ve Ordu Donatım ve Haritacılık, bu tür yerleri haritalardan "yok ederek" "gizli" kalmalarını sağlar. Diğer silinen yerler "U" ve "F" olarak kodlanır, ve GCHQ * radyo istasyonları ve devlet malı petrol istasyonları gibi şeylerle gizlenir. ABD'deki Batı Maryland'in Catoctin

[74] Daniel J. Boorstin, *The Discoverers* (New York: Random House, 1983), s. 267– 71; Chandra Mukerji, *From Graven Images: Patterns of Modern Materialism* (New York: Columbia University Press, 1983), s. 91–7.

* Devlet Muhabere Merkezleri [*Government Communications Headquarters*] (ç.n)

Dağı Ulusal Parkı'nın haritaları, genellikle Başkana ait Camp David sığınağını kamufle eder. Yunanistan gibi bazı devletler haritaları geniş boş bölgelerle yayınlar. O halde "ulusal güvenlik" kılıfı altında haritalar evrensel olarak sansürlenir, gizli tutulur ve tahrif edilir.[75] Buna karşı bir tepki "doğruluk" talep etmek oldu: Devletler mümkün olan en doğru haritaları ortaya koymayı hedefleyerek kartografik uğraşın sözde bilimsel doğasını yerine getirmelidir; buna dair her türlü politik müdahale özünde yanlıştır. Ancak burada "doğruluk" yanıltıcıdır; zira haritaların kelimenin tam anlamıyla haritaladıkları şeyin doğru temsilini elde etmek üzere tasarlandığını varsayar. Etkinliğe dair bir nosyon daha iyi olabilir: Haritalar, egemen siyasal güçlerin tasarladığı kavram ya da enformasyonu iletmek üzere tasarlanır ve bunu ne kadar etkili yaptıklarını sormak daha iyi bir soru olacaktır.[76] Bazı haritaların "hatalı" olabilmesi pekâlâ onların ehliyetinin bir parçası olabilir.

Doğruluk iddiasının önemli bir bileşeni de haritanın görünüşte yaratıcısının olmamasıdır, nitekim bu onu nötr bir fenomen yapar. Denis Wood'un ileri sürdüğü gibi, haritanın gücü kısmen yaratıcısının *görünmemesi*nde yatar. Yaratıcı ve ilgi kaynağı tecrit edilir ya da toptan ortadan kaldırılır ve tasarlanan dünya, imgelemimizi doldurmaya başlar. Yaratıcı ve ilgi kaynağının bariz yokluğu, haritanın bizim için düzenlenmiş, biçimlendirilmiş ve manipüle edilmiş, seçilmiş ve kodlanmış bir tasvir olduğunu unutmamızı teşvik eder. Çok geçmeden harita dünya halini alır ve en çok tasarlanan şeyin -devletlerin sınırları- gerçekliği politik tahayyülde sabitlenir.[77]

Bu mistifikasyondan iki şey çıkar. Birincisi harita, ikamet edenlerin özdeşleşebileceği bir devlet imgesinin biçimlenmesine yardım ederek halkın kültürel bütünleşmesinde ("tek sınıf çıkarı" ya da

[75] 'Gone Missing', *New Statesman*, 27 Mayıs 1983, s. 5; Monmonier, *How to Lie With Maps*, s. 117–121; J.B. Harley, 'Silences and secrecy: the hidden agenda of cartography in early modern Europe', *Imago Mundi*, 40, 1988, s. 57–105; 'Maps, knowledge, and power', s. 284, 306, 307–8; 'Deconstructing the map', Trevor J. Barnes ve James S. Duncan (ed.), *Writing Worlds: Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape* (London: Routledge, 1992).

[76] King, *Mapping Reality*, s. 31, 36; M.J. Blakemore ve J.B. Harley, 'Concepts in the history of cartography', *Cartographica*, Sayı. 17, No. 4, 1980, s. 1–120, s. 99.

[77] Wood, *Power of Maps*, s. 22, 70, 105.

"ulusal kimlik") çok önemli bir rolü yerine getirir. Haritalar birlik ve doğallık miti aracılığıyla ülkede yaşayanları homojenleştirir ve onların politik tahayyülünü devlet etrafında yoğunlaştırır. Alelade bir örnek vermek gerekirse, görünüşte siyasal olmayan meteorolojik harita, referans noktası olarak siyasal birliği alır: "Böylece Britanya'da Kent'in sakinlerine, uzaktaki Westmorland'deki durum hakkında, yakında, farklı bir ulus-devlette olan Pas-de-Calais'dekinden daha fazla bilgi sağlanır. Westermorland'in daha alakalı olduğu varsayılır ... [Harita] devletin hiçbir rol oynamadığı alanlarda bile ulusal sahanın merkeziliğinin ifadesidir."[78] Devletin, örneğin demir yolları ve karayolları haritaları gibi daimi kartografik imgelerinin sürekli yinelenmesi de, devletin biçimi ve teritoryal dış hatlarının açıkça oluşmasını sağlar. Bir devlet idaresi kendisini kısmen kendi kartografik imgesi aracılığıyla düşünür ve diğerleri tarafından da öyle tahayyül edilir. Devlet biçiminin haritalandırma süreci açısından merkeziliği, ferdi yurttaşların özdeşleşmelerinin ve en çok ilgilenmelerinin beklendiği belli bir mekâna ilişkin bölgesel tahayyülle özdeşleşmelerini kolaylaştırır. Üstelik bu bölgesel tahayyül, kişinin *bu* anavatandaki duygusal köklerine *bu* topraktaki gerçek fiziksel kökler gibi şekil verir. Kartografik gelenek devletçilik ideolojisinin önemli bir bileşenini doğrular: insan deneyimi kendi sınırları içerisinde ne kadar çeşitli olursa olsun, üniter ve "doğal" * devlet [*natural state*] erki tümüne hakim olur. Nüfus sayımının idari ve istatistiksel çizelgelemesi ulusal bedeni kırılgan tebaalarla iskan eder; daha sonra harita, bu tebaaları (yeniden) birleştirilmiş bir siyasi bedene yeniden oturtarak ve böylece ulusal kimliğin inşasında çok önemli bir bloğun kuruluşu işlevi görerek, içkin siyasal birimlerin yasallaştırılmasına yardımcı olur.

İkincisi; harita önemli siyasal sorunları örtbas ederek tarihsel olarak olumsal olanı *doğallaştırmaya* hizmet eder. Pierre Bourdieu "her kurulu düzenin kendi keyfi hareketinin doğallaşmasını ... üretmeye yöneldiğini" söyler.[79] Kartografik girişim ulusun doğallılığına dair

[78] Black, *Maps and Politics*, s. 12, 17, 88.

* Haritacılığın şekillendirdiği coğrafyaya referansla"doğalmış gibi" anlamında kullanılıyor. (ed.n).

[79] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), s. 164.

inancı teşvik ederek, devletin kendi toprağını "doğal" sınırlar bakımından görüp değerlendirmesini cesaretlendirir ve böylece devletin varlığı doğallaşır. Sınırların kurulduğu ve toplumsal düzenin imal edildiği son derece *politik* ve *şiddet içeren* süreçler örtbas edilir: Devletin kurduğu toplumsal düzen, coğrafyanın oluşturduğu doğal bir düzen gibi görünür. Harita bu yüzden egemen sınıfın devletin içinden çıktığı şiddet ve katliamı politik tahayyülden silme eğiliminde önemli bir rol oynar: Toprak ve terör ideolojik olarak birbirinden ayrıştırılır. Harita, ideolojik olarak, devletin ve onun toprağının şekillendirildiği asıl şiddeti gizemli kılarak ve depolitize ederek evvel-ahir ve sabit devlet tezini teşvik ettikçe; harita, toprak ve iktidar karşılıklı olarak birbirini kapsar. *Devlet aklı* altında yürütülen eylemler gelişigüzel bir şekilde şekillendirilmiş bir siyasal iktidarın çıkarlarından ziyade, "doğal" (biyolojik, organik) ihtiyaçları içerir gibi görünür. Bu doğallaştırmanın en büyük başarısı devletler arası rekabeti bir dizi doğal coğrafi "yaşamın gerçekleri" içerisinde depolitize etmesidir.

Sonuç olarak harita, devleti varlık haline getiren şiddeti ve devlet sisteminin ideolojik başatlığını destekleyen çıkarları maskelemeye yardımcı olur. Sınırlar kana boyanabilir, fakat kan asla kağıt üzerinde görülmez. Kontrol taleplerine güven sağlayan şey, haritalandırılan toprak imgesinin tekrarlayıp duran etkisidir; mitin tarzı budur. Mitin perspektifinden devlet sınırlarının tasviri hayati önem taşır. Dünya haritalarının dışında devletler, istikrarsız bir varoluş sürdürür, nitekim iddia ettiğim gibi bir devleti haritalamak onun teritoryal ifadesini beyan etmektir; bir devleti harita dışında bırakmak ise onun varlığını yadsımaktır. Dolayısıyla harita, uluslararası bir özne olarak devletin tanınması açısından can alıcıdır, çünkü haritalandırılmamış bir devlet tanınmamış bir devlettir, ve de tam tersi. Mekânın önemli bir politik teknolojisi olarak harita, eş zamanlı olarak devleti doğuran ve sürdüren teritoryal buyruğu* açıklar, ve bununla birlikte aynı projenin kendinden şiddet içerikli mahiyetini de maskeler. Harita politik tahayyüle bu şekilde hükmederek, bütün dünyanın devlet mülkiyetinin bir objesine dönüştürüldüğü büyük yurtlaştırma (*territorialization*) hareketini meşrulaştırır.

* Bölgeni koru (ed.n)

Sonuç

Bütün dünyanın devlet mülkiyetinin bir objesine dönüştürüldüğünü söylemek, belki de zamanımızın en önemli kavramı olan küreselleşmenin içerimlerinden birine çatmak gibi görünecektir. Kitapçılarda mesele üzerine ciltlerce kitaba değmemek ya da bir gazeteyi bu terimle birkaç kere karşılaşmadan okuyabilmek neredeyse mümkün değildir; terimin siyasetçilerin dilinden düşmediği de kesinlikle fark edilebilir. Belki de sosyal bilimlerdeki kavramların içerisinde en moda olan küreselleşme terimi, artık her çizgiden gazeteci ve siyasetçinin yerleşik sözü haline geldi. Terim hem kuramsal mucitler hem de gelenekçiler tarafından öne sürülen farklı disiplinlerde kabul edilir ve politik spektrumda görülür.[1] Bu kitaptaki savı nihayete erdirme yolu olarak, küreselleşme tezini ve onun toprağa dayalı devletle ilgili iddialarını kısaca değerlendirmek istiyorum.

"Küreselleşme tezi", dünya ekonomisinin giderek bütünleştiğini ve sonuç olarak kültürel ve/veya ulusal farkların parçalanmakta

[1] Paul Hirst ve Grahame Thompson, *Globalization in Question*, 2. baskı (Cambridge: Polity Press, 1999), s. 1, 3; Linda Weiss, *The Myth of the Powerless State* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998), s. x, 167.

olduğunu varsayar; bu tez içerisinde genellikle devlet kavramının gereksiz olduğu varsayılır. Devletlerin küresel bir ekonomide doğal olmadığı ve hatta işlevsiz aktörler oldukları;[2] devletlerin "sınırsız bir dünyada" yok olmaya mahkum oldukları;[3] ve ulus devletin sonunu veya sonrasını yaşadığımız söylenir.[4] Uzamsallık bakımından "toprağın önemini kaybettiği" savı öne sürülür -tarihten ziyade "coğrafyanın sonuna" tanık olmaktayızdır,[5]- ancak küreselleşme hakkındaki argümanlarının çoğunun aslında yüzeysel olduğu söylenmelidir: Bu tür hükümlerde tarih onlardan yanaymış gibi görünür. En son dönüşümlere ilişkin mutat listenin kanıtı olarak söylenen terane, hemen hepsi, küresel şirketlerin artan gücü hakkındaki kapsamlı bir iddiayla ilgili olan Berlin Duvarının yıkılışını, Sovyet devletinin parçalanmasını, AB gibi devletler arası ya da üstü birleşmelerin gelişimini ve ayrılıkçı hareketlerin ve bölgesel özerkliklerin yükselişini içerir. Fakat egemen devlet düşüşte gibi görünse de, daha ayrıntılı bir görüşe gerek vardır.

İster ampirik ister teorik olsun, devletin sahneyi terk ettiğini öne sürmek için çok az kanıt vardır. Sermaye birikimine yönelik giderek artan neo-liberal politikaların adım adım devleti aşındırdığı varsayımı, egemen devletin ne anlama geldiğine dair temel bir yanlış kanıya dayanır. Egemenliğin icrası, toplumun her alanında meydana gelen her şeyi ayrıntılı belirlemek değildir; egemenlik, devletin en azından bir süre mesafeli duracağı şu ya da bu özel konu hakkındaki kararı kolaylıkla kuşatabilir. Mevcut politik konjonktürde devlet sermaye birikim

---

[2] Kenichi Ohmae, 'Putting global logic first', *Harvard Business Review*, Sayı. 73, No. 1, 1995, s. 119–25.

[3] Kenichi Ohmae, *The Borderless World* (New York: Collins, 1990); Masao Miyoshi, 'A borderless world? From colonialism to transnationalism and the decline of the nation-state', *Critical Inquiry*, 16, 1993, s. 726–51.

[4] Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences* (Cambridge: Polity Press, 1998), s. 55–76 [Küreselleşme, Çev.: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları]; Matthew Horsman and Andrew Marshall, *After the Nation-State: Citizens, Tribalism and the New World Disorder* (London: HarperCollins, 1994); Jean-Marie Guéhenno, *The End of the Nation-State*, çev. Victoria Elliott (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995).

[5] Paul Virilio, *Speed and Politics: An Essay on Dromology* (1977), çev. Mark Polizzotti (New York: Semiotext(e), 1986), s. 133 [Hız ve Politika, Çev.: Meltem Cansever, Metis Yayınları]; *The Information Bomb*, çev. Chris Turner (London: Verso, 2000), s. 9; Richard O'Brien, *Global Financial Integration: The End of Geography* (London: Royal Institute of International Affairs/ Pinter Publishers, 1992).

sürecine (nispeten savaş-sonrası döneme göre) mesafeli durur. Yine de böyle bir tercih yapmak devlet işlevinin bir parçasıdır. Bu anlamda sermaye birikiminin küresel yoğunlaşması devlet egemenliğinin yerini almaktan ziyade, egemenliğin bir *uygulamasıdır*. Devletleri ve küresel birikimi şöyle ya da böyle karşılıklı dışlayıcı etkinlikler ya da sıfır toplamlı terimlerle tanımlamak anlamsızdır. Devletler yalnızca uluslararası sermayeye göre kendi rollerini yeniden tanımlamak üzere egemenliklerini kullandılar.[6]

Üstelik küreselleşme süreci uluslararası sermaye ile birlikte devletler *tarafından* şekillendirilmekte ve yönetilmekte. Örneğin 1997'de 1513 çift taraflı ticaret anlaşması –gün başına dörtten fazla- yapıldı. Aynı şekilde sınır ötesi finansal akışlar üzerindeki kontrollerin kalkması, kamu mallarının büyük çapta özelleştirilmesi ve diğer alanlardaki deregülasyon, hepsi devlet eylemiyle yerine getirildi. Finansal piyasaların serbestleşmesi devletlerin bankaları denetlemekten ellerini çekmelerini gerektirmedi. Aksine devletler, G-10 ülkelerinden oluşan bir banka denetçi heyetinin kurulmasına, banka düzenleyicilerinin yaz okulları ve uluslararası olarak kabul edilen banka denetim ilkeleri ve kurallarının eklemlenmesi dahil işbirliğine dayalı düzenlemelere önayak olmuştur.[7] Kısacası devletler küreselleşmenin oluşmasında aktif ve temel bir rol oynadı. Marksistlerin uzun süredir öne sürdüğü gibi, kapitalist sistem, ciddi biçimde egemen sınıfın yürütme kurulu rolünü üstlenen devlet olmasaydı bir hafta bile sürmezdi. Peki anti-kapitalist protestoculara karşı devletin failleri değilse kim cop ve tazyikli su kullanıyor?

Küreselleşmenin devletin sonunu getirdiği fikri bu nedenle en üst politik düzenin açıkça bir mitidir. "Sınırsız bir dünyaya" doğru ilerlediğimizi söylemek neredeyse akıl almaz bir naifliği ortaya koyar. Elbette finans kapital özellikle şu anda daha hareketli olabilir, fakat

[6] Bu konuda farklı tramplenlerden bakış için Simon Bromley, 'Globalization?', *Radical Philosophy*, 80, 1996, s. 4; Saskia Sassen, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization* (New York: Columbia University Press, 1996), s. 25–8.

[7] Leo Panitch, 'The new imperial state', *New Left Review*, 2, 2000, s. 5–20, s. 15. Bakınız ayrıca Peter Burnham, 'Globalization: states, markets and class relations', *Historical Materialism*, 1, 1997, s. 150–60; Jan Aart Scholte, 'Global capitalism and the state', *International Affairs*, Sayı. 73, No. 3, 1997, s. 427–52.

başka açılardan sınırlar çok daha sabit hale geliyor. Birkaç örnek olarak, belli halk gruplarının (söylemek gerekirse: Afrikalılar, Asyalılar ve Karayipliler) AB'ye girişiyle ilgili katı düzenlemelerin getirilmesini, Meksika ve ABD arasındaki sınır bölgesindeki sınır devriyelerinin yoğunlaşmasını ve Kanada'nın 1999'da mültecilere karşı sınır koruması için -BM Mülteciler Yüksek Komiserliğine bağışının on katı olan- 300 milyon dolar harcamasını düşünün. İyisi mi sınırsız bir dünyada yaşadığımızı "eve" geri yollanan sığınmacılara söylemeyi deneyelim. Ve pasaportun halen bireylerin belli bir toprakta köklenmeleri açısından önemini hatırlayalım.

Charles Tilly ve Michael Mann, devlet sisteminin ölüm ilanını yazmanın zor olacağını ileri sürmüştü; devlet farklı bir biçim alıp dönüşüyor olabilir, fakat sona ermekten çok uzaktır.[8] Ancak küreselleşme tezinin ve verilen örneklerin bahsettiği şey, ilk defa Marx'ın işaret ettiği sermaye birikimindeki merkezi gerilime dikkatimizi çeken bir şey, aslında çok daha karışıktır. Bir yanda sermaye ilişkisi doğuştan "küresel" bir ilişkidir. *Komünist Parti Manifestosu*'nda bu ilişki, "her yönde ticari ilişki" ve "dünya piyasasının" oluşumu olarak tasvir edilir: "ürünleri için durmadan genişleyen bir pazara gerek duyması burjuvaziyi yeryüzünün dört bir bucağına salar: her yerde yuvalanmak, her yere yerleşmek, her yerle bağlantılar kurmak zorundadır."[9] *Grundrisse*'de bu, sermaye ilişkisine içkin "mekânın imhası" olarak yeniden formülleştirilir.

> Sermaye doğası gereği bütün uzamsal engellerin ötesine yönelir. Dolayısıyla mübadelenin fiziksel koşullarının yaratılması, mekânın zaman yoluyla ortadan kalkması, onun için olağanüstü bir gereklilik haline gelir ... Böylece sermaye bir yanda ilişki kurmak, yani mübadele etmek ve kendi piyasası için bütün dünyayı fethetmek üzere bütün uzamsal engelleri yıkmaya çabalamak zorunda iken, diğer yanda mekânı zaman ile ortadan kaldırmaya çalışır.[10]

[8] Michael Mann, 'Nation-states in Europe and other continents: diversifying, developing, not dying', *Daedalus*, Sayı. 122, No. 3, 1993, s. 115–40; Charles Tilly, *Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992* (Oxford: Blackwell, 1992), s. 227.

[9] Karl Marx ve Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party* (1848), Karl Marx, *The Revolutions of 1848*, ed. David Fernbach (Harmondsworth: Penguin, 1973), s. 69, 71.

[10] Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Martin Nicolaus (London: Allen Lane, in association with *New Left Review*, 1973), s. 524, 539. [Grundrisse, Çev.: Arif Gelen, Sol Yayınları].

Ortadan kaldırılan uzam, ulus-devletin mekânıdır. Burjuvazi "bütün ulusları yok olup gitmemek için burjuva üretim tarzını benimsemeye zorladıkça" "ulusal tek taraflılık ve dar görüşlülük giderek imkânsız hale gelir."[11] Öte yandan Marx, burjuva sınıfın politik olarak merkezileştirici eğilimlerini ve toprağa bağlılığın tarihsel önemini kavrar. Marx ve Engels'in *Manifesto*'da işaret ettiği gibi, burjuvazinin kırsalı kentin yönetimine tabii kılmasının, nüfusun bir araya toplanmasının ve üretim ile mülkiyet araçlarının merkezileşmesinin kaçınılmaz sonucu siyasi merkezileşme olmuştur: "Ayrı ayrı çıkarları, yasaları, hükümetleri ve vergileri bulunan bağımsız, neredeyse yalnızca müttefik durumundaki eyaletler tek bir ulus, tek bir hükümet, tek bir yasa, tek bir ulusal sınıf çıkarı, tek bir gümrük hattı altında birleştirildi."[12]

Dolayısıyla burjuva sınıfın başarısı, temel bir gerilimi içinde barındırır: Burjuvazi, eş zamanlı olarak küresel ihtirasları aracılığıyla *mekânı ortadan kaldırarak* ve devlet erkinin küresel izdüşümü aracılığıyla *teritoryal mekânı üreterek* başarılı olur. Bu gerilim burjuva sınıfın ve kapitalist devletin ortaya çıkışından beri vardır, ve sermaye varlığını sürdürdükçe bunun değişeceğini düşünmek için hiçbir neden yoktur. Uluslararası sermaye çok daha özgürce dolaşırken bile, devlet kendini yurttaş kimliğinin ve politik imgelemin etrafında örgütlendiği merkez olarak monte etmeye devam eder. Başka bir deyişle, sermayenin inanılmaz dünya aşırı etki alanı ve hareketliliğine rağmen, sınır kontrolleri aslında emek açısından gerçekliğini korur. Sermayenin küreselleşme boyutu ne olursa olsun, insanlığın kendisi küresel olmaktan uzaktır –insanlık modern devletin toprağa dayalı ihtiraslarına kök salmış olarak kalır.

Bu, soldakileri bir muamma içerisinde bırakır. Burjuva sınıfın sosyal ve ekonomik gücüne karşı her türlü meydan okuma, söz konusun sınıfın sayesinde hükmettiği toprağa dayalı tahakküm yapılarıyla uğraşmak zorunda kalacaktır. Aslında gerekli olan bir küreselleşme *karşıtı* hareketten daha ziyade, *demokratik küreselleşme,* iktidarın *toprağa dayalı olmayan demokratikleşmesi* için bir

[11] Marx ve Engels, *Manifesto of the Communist Party*, s. 71.
[12] Marx ve Engels, *Manifesto of the Communist Party*, s. 72.

harekettir.[13] Devlet sınırlarına *karşı* etki göstermek için böyle bir hareket -coğrafyanın düzenine karşı bir "isyan coğrafyası"[14]-, hem yaşamlarımıza hükmeden kapitalist şirketlerin sabitleşmiş iktidarını hem de devlet-merkezli ve toprağa bağlı egemenliğin normal etkinliğini altüst etmeyi hedeflemek zorundadır. Kısacası anti-kapitalist olmanın yanı sıra, demokratik küreselleşme hareketi aynı zamanda devlet merkezli yurttaşlık kavramlarını ve aidiyeti, devlet merkezci siyasal katılım ve demokrasi tanımlarını ve bir bütün olarak devlet-odaklı politik tahayyülü alaşağı etmek zorundadır. Kendini halihazırda küreselleşme karşıtı olarak ortaya koyan bir anti-kapitalizm bağlamında bu tuhaf bir iddia gibi görünebilir, fakat aslında solun en önemli geleneklerinden biri olan enternasyonalizm ile tamamen uyumludur. Marx'ın dünya işçilerinin birleşmesi çağrısında cisimleşen böyle bir enternasyonalizmin yalnızca kapitalist sınıfın sosyo-ekonomik iktidarını değil, fakat aynı zamanda toprağa dayalı devletin siyasal iktidarını da sarsmayı hedeflediğini hatırlamalıyız. Bu aynı zamanda sırf "küreselleşme karşıtı" olarak isimlendirilen bir hareketin faşizmle ortaklaşabileceği olgusuyla da tamamen tutarlıdır: Küreselleşme karşıtı protestocuların göremediği gibi, küreselleşme karşıtı olmak kolaylıkla sermayenin yeniden yerli yurtlulaştırılmasına -yani *nasyonal sosyalizme*- yol açabilir.

Dolayısıyla entelektüel bakımdan böyle bir hareket "devlet"in, mekânın örgütlenmesi ve tahayyül edilmesinin yalnızca bir yolu olduğu görüşünü teşvik etmek zorunda kalacaktır. Eğer bizim açımızdan var olan bir dizi siyasal olanağın anlamını yeniden bulacaksak,

---

[13] Sermayeye karşı bir muhalefet biçimi olarak demokratik küreselleşme ile küresel sermayeye karşı bir siper olarak ulus-devletlerin egemenliğinin öne sürülmesi arasındaki ayrım için bakınız Michael Hardt, 'Today's Bandung?', *New Left Review*, 14, 2002, s. 112-18. Toprağa dayalı olmayan demokratikleşme üzerine bakınız William E. Connolly, *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995), s. 135; *Identity/ Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), s. 215; 'Democracy and territoriality', *Millennium*, Sayı. 20, No. 3, 1991, s. 463–84; Arjun Appadurai, 'Sovereignty without territoriality: notes for a postnational geography', Patricia Yaeger (ed.) *The Geography of Identity* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1996), s. 49.

[14] Tabir James C. Scott'a aittir, *Seeing Like a State* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998), s. 55. [Devlet gibi Görmek, Çev.: Nil Erdoğan, Versus Kitap Yayınları].

o zaman *devletçi politik tahayyül*ü sarsmak için onun dışında bir siyasetten bahsederken, siyaseti *devletçi politik tahayyül*ün dışında düşünmemiz gerekir. Örneğin bütün ulusal kodlara bir son vermeyi ve sermaye kadar serbest bir şekilde sınır ötesi seyahat etme olanağını düşünmekle başlamamız gerekir. Pasaportsuz dünyayı dolaşmanın kolay olmadığı fikri, devletçi imgelemin gücünün göstergesidir; böyle bir fikri hayata geçirmenin halihazırda mümkün olmadığı ve öyle de olmaya devam edeceği yargısı, devletin gücünün göstergesidir. Dolayısıyla devletçi tahayyüle meydan okumak kolay bir görev olmayacaktır; zira, göstermeye çalıştığım gibi, politik tahayyüle hükmeden devletler, bizi toprağa dayalı egemenliğin (yani devletin) genelde siyasal yaşamın, özelde demokratik toplumun kaçınılmaz bir özelliği olduğunu düşünmeye özendirir. Böyle yapmakla, politik kolektiflik ile teritoryal mekân, doğa ile ulus, yabancılık ile tehlike arasında sürekli olarak pekiştirilen bir bağlantı kurulur. Üstelik her hareket kendi tehlikeleriyle karşı karşıya kalır, zira toprağa dayalı devlete meydan okumak, çoğunlukla her türlü yersiz yurtsuzlaşmayı takip eden çok daha şiddetli bir yeniden yerli yurtlulaştırma olasılığının ta kendisini ortaya çıkarır.[15] Ve egemenliğin en şiddetli yeniden kuruluşu, en akıl almaz yeniden yerli yurtlulaştırma, faşist devlettir.

[15] Yeniden yerli yurtlulaşma olarak faşizm üzerine bakınız Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (1972), çev. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane (London: Athlone Press, 1984), s. 258. [Anti-Ödipus, Çev.: Fahrettin Ege, Mustafa Yiğitalp, Hakan Erdoğan, BS Kitap]

DİZİN

A

Açık Yönetim, bakınız gizlilik düzeni kavramı 109, 113-15
Adorno, T. 16, 85
AIDS 62, 92
Amil, yetkilendirme, 124, 126-27, 133, 135
Ammirato, S. 77
Anarşizm, 11
Anderson, B. 11, 104, 204
Anderson, P. 81, 178
Anonim şirketler, 135-36, 138, 145-47, 156
Arcanum, 111
Arendt, H. 50, 118, 121, 196-98
Aristoteles, 24, 36

B

Babcock, B. 195
Bacon, F. 85, 88-89, 111-12
Baecque, A. de, 41, 49
Bağışık, bağışıklık 63, 65
Bakhtin, M. 61
Barker, E. 34, 125, 150-55, 158, 160, 163-64
Benjamin, W. 18, 89
Bentham, J. 32-33, 85, 108
Birleşmiş Milletler 180
Black, E. 96
Blair, T. 109
Bocalini, T. 75, 77, 111-12
Bodin, J. 33, 98
Boniface VIII 25
Bosanquet, B. 70
Botero, G. 76, 80, 82, 111-13
Bourdieu, P. 18, 104-5, 207
Brasillach, R. 52
Buck-Morss, S. 10, 16, 67
Bulaşıcı hastalık, 57-59
Burke, E. 12, 97-8, 148, 162, 184

C

Campbell, D. 42, 103, 189
Castoriadis, C. 10
Cenova Sözleşmeleri, 71
Chadwick, E. 57-58
Churchill, W. 59
Clastres, P. 11
Clausewitz, C. 88
Clinton, B. 109, 186
Cohn, B. 90, 103-4
Cole, G.D.H., 39, 46, 130, 150
Connolly, W., 173, 181, 214
Corrigan, P., 56
Critchley, S., 42-43

Ç

Çoğulculuk, çoğulcular 130, 150-53, 157-58, 160, 162-63

D

Defoe, D., 62, 88, 112
Deleuze, G. 86, 106, 189, 215
Demokrasi, 42-44,49,51,56,66,80,87,109, 117-18, 128, 165, 182, 185, 190, 193, 214
Denning, Lord, 143
Derrida, J., 64
Descartes, R., 38, 83
Devlet aklı 71-83, 87-88, 93, 101, 111-17, 162, 186, 208
Devlet sırrı, mistisizm 35, 162
Devletsizlik, 184, 190, 195, 198-99
Donaldson, M., 116
Düşman figürü 16, 185, 197

E

Eagleton, T., 20
Elias, N., 89
Enformasyon toplumu, 91-92
Epistemoloji, 81, 84-85, 101, 200, 204

F

Faşizm, 14, 16-18, 43-44, 51-56, 60
Federalist Papers, 48, 64
Figgis, J., 150, 152-53, 157-58, 160, 163
Filmer, R., 110
Fogelman, General, 90
Fortescue, J., 24
Foucault, M., 34, 51, 63, 70, 76, 82, 89-91, 93, 94, 100, 170
Fransız Devrimi, 12,41-42,49,177, 183,193
French, P., 144
Frengi, 53, 55, 61, 62
Freud, S., 105
Friedrich, C., 76-77, 115

G

Gauthier, D., 124
Gençlik, 101-103
Gentile, G., 163
Gierke, O., 25-26, 33, 34, 125, 149-55, 159, 161-64
Gil Harris, J., 41, 42, 66
Gizlilik 105-17, 204-5
Goebbels, J., 53, 90
Guattari, F., 86, 106, 189, 215
Guicciardini, F., 71-75, 79, 111-12
Güvenlik 65, 80-81, 86, 91, 106, 111-19, 145, 182-83, 190, 206

H

Habermas, J., 107-108
Hacking, I., 92, 94, 100
Hall, S., 11
Haraç kesici olarak devlet, 183
Haritalar, haritalandırma 199-208
Harley, B., 199-203, 206
Hastalık, 30, 36, 52-65, 99, 105
Hastings, W., 62, 90, 148
Haydutluk 175-76
Hegel, G.W.F., 69-70, 73, 86, 88, 112, 130, 155, 157, 162, 185
Hennessy, P., 109
Henry VIII, 27-28
Hıristiyanlık, 24, 79
Hirst, P., 157, 209
Hisse senetleri, 136, 138
Hitler, A., 53, 96, 197
Hobbes, T., 9, 14, 15, 29, 33, 35-39, 45, 52-53, 78, 82-84, 123-35, 140, 141, 153, 155, 157, 159, 165, 169, 171, 182
Hobson, J., 69-70
Hofstadter, R., 105-106
Honig, B., 195
Hoover, J. Edgar, 60
Horkheimer, M., 16, 85

I

IBM, 95-96
Ireland, P., 137
Irk 53-54, 96

İ

İstatistik 93-100
İstihbarat, 82, 86, 111, 114
İşsizlik, 101, 103
iştirakler, 150, 152, 153

J

Johnson, Dr., 88, 117

K

Kamusal alan 107-109
Kanser, 53-54, 56, 65, 92
Kant, I., 35, 86, 108, 130
Kantorowicz, E., 25, 27, 31, 33-34, 43, 89
kartografi, 204-207
Kay, G., 93, 135-36, 140
Keane, J., 43
Kennan, G., 60-61
Kişi, *persona*, 125-27, 129-130, 133-40, 147-49, 154, 159-160
komünizm, 52-54, 56, 59-60, 199
Korsanlık, 175-76

Koselleck, R., 79, 83, 84
Kovel, J., 60-61
Kralın iki bedeni doktrini 32, 35, 51
Kurgu teorisi, 150-51
küreselleşme, 171, 209-14

L

Laclau, E., 10, 42-43
Lacoue-Labarthe, P. 42-43, 55
Laski, H., 150, 153, 160, 163-64
Lefebvre, H., 170, 172, 174, 179
Lefort, C., 42-44, 55, 65
Levi, C., 179
Ley, R., 197
Locke, J., 13, 37, 40, 45, 78-80, 169

M

Machiavelli, N., 71, 74-75, 77, 83, 89, 98, 116, 117, 129
MacIver, R.M., 160
Madison, J., 48, 64
Mahremiyet, 7, 105-109, 117-21
Maitland, 25,32,34,150-56,160-61,163-64, 167
Mann, M., 172, 212
Marinetti, F., 52, 54
Marshall, A., 102, 210
Marsilius du Padua, 23
Marx, Marksizm 7, 11, 66, 73, 91, 112, 132, 133, 135, 141, 157, 162, 173, 193, 198, 212-13
McGrath, J.H., 59-60
Mill, J.S., 57-58, 85, 117-18
Milletler Cemiyeti, 190-92
Miyasma, 57-58
Mosley, 52
Mosse, G., 76
Mott, J., 93, 135-36, 140
Mouffe, C., 10, 42-43, 158
Muggeridge, M., 112
Mussolini, B., 54, 95, 163
Mülteciler 186-87, 189-92, 197, 212

N

Nancy, J-L., 42-43, 55, 187
Nansen, F., 191
Navari, C., 84
Nietschmann, B., 181
Nüfus sayımı, 92, 96-98, 103, 104, 207

O

Ordu, 177, 205

Ö

Öznellik,13, 18, 103, 105, 131, 136, 139, 173, 190, 199

P

Paine, T., 12, 108
Paralı askerler, 177
Paranoya, 105, 106, 117
Parti siyaseti, 29
Pasaport 91, 178, 186-87, 191-94, 197, 212, 215
Passerini, L., 55
Patronomiler, 99
Petrovskaia, E., 10
Pizan, C. de., 23, 26
Platon, 24, 64, 89
Podoroga, V., 10
Polis, 36, 57, 59, 80, 91, 93, 98-99, 118, 147, 164, 186
Pollock, F., 153, 160, 167
Pynchon, 106, 165

R

Rasyonalite 70-71, 77, 80, 83-84, 93, 108
Rawls, J., 63
Reagan, R., 19-20, 59-60
Richards, T., 85, 91, 100, 180
Ross, A., 64, 145, 203
Rousseau, J-J., 13, 33, 39, 45-47, 51, 130, 169
Rumsfeld, D., 71, 115

S

Said, E., 173, 203
Salisburyli John 22-23, 26, 50
Sayer, D., 56
Schmitt, C., 33, 39, 43, 66, 80, 150, 158-59, 163, 185-86
Sendikalar, 120, 139-40, 153
Sermaye, 15, 17, 29, 66, 103, 113, 119-21, 125, 131-42, 147-48, 152, 155-56, 161-63, 165, 172, 210-15
Sınıf, sınıflar 29-30, 35, 48, 50, 53, 56-59, 66, 73, 80, 87, 93, 94, 97-98, 101-104, 112, 116, 132, 139, 141, 145, 147, 178-79, 189, 200, 206, 208, 211, 213-14
Sınıflandırma, 81, 85, 97, 100, 101-104, 113, 115, 203, 205
Sieyès, Abbé, 48-50, 52-53
Simmel, G., 108-109
Siyasi topluluk, 14, 24, 28, 40, 50, 157
Skinner, Q., 28, 33, 45, 79, 126-27, 134, 170
Smith, Adam, 40, 45, 47, 48, 50, 51, 79, 119
Smith, Anthony, 173
Soğuk, N., 189-92
Sontag, S., 62-63
Sosyoloji, 57, 105, 171, 179, 185
Soykırım, 55, 65, 97, 180, 198
Sömürgeci, 104, 175, 198, 202-204
Sömürgecilik, 203
Starkey, T., 27-28, 30, 52

Ş

Şiddet, 13, 15, 17, 22, 30, 44, 55, 64-65, 71, 92, 105, 131, 165, 172-82, 187, 194, 199, 203, 208, 215
Şirket hukuku, 135

T

Terörizm, 33, 71, 106, 115, 120, 178, 181-82
Thomson, J., 175, 177
Tilly, C., 172, 175, 178, 182, 183, 212
Tocqueville, A. de., 49, 118
Toprak, 10, 26, 135, 167-74, 176, 179, 181, 184, 187, 189, 192, 196, 198, 200, 202-204, 207-208, 212
Tuck, R., 29, 75, 82, 83, 125, 171

U

Uluslararası ilişkiler, 73, 161, 171, 185
Uzam, uzamsal iktidar 42, 61, 98, 167-69, 171-73, 197, 204, 210, 212-13

V

Veba, 52-53, 59, 62-65
Viroli, M., 72, 75, 77

W

Walzer, M., 11, 184, 199
Weber, C., 179-80
Weber, M., 51, 81, 110, 112, 149, 174, 179
Westphalia Barışı, 169, 179
Winichakul, T., 170, 201, 203
Wolin, S., 78, 79, 163
Wollstonecraft, M., 12
Wood, D., 201, 203, 206

Y

Yabancı, yabancılık 54, 55, 60-62, 64-65, 78, 87, 89, 105-6, 128, 170, 177-79, 186, 193-97, 215
Yahudiler, 53-54, 96, 176, 180, 196-99
Yurt, anavatan, 14-15, 170, 173, 188-92, 195

Z

Zizek, S., 43, 141

"Bu kitap devlet düşüncesini devralmadan ya da devlet düşüncesi tarafından ele geçirilmeden devleti değerlendirmeye çalışıyor. Bu yüzden burada belirttiğim ve kitabın en sonunda kısaca geri dönülen farklı bir politik tahayyüle dayanıyor. Bu politik tahayyül, içinde yaşadığımız "olağanüstü halin" istisna değil kural olduğunu bize öğreten ezilenlerin geleneğinden doğar. Walter Benjamin'in de kabul ettiği gibi olağanüstü hale karşı bu şekilde yazmak, devletin sonunu ve dolayısıyla faşizm olasılığının sonunu hayal eden gerçek bir olağanüstü hale yol açmayı hedeflemektir"

"sermaye birikiminin küresel yoğunlaşması devlet egemenliğinin yerini almaktan ziyade, egemenliğin bir uygulamasıdır"

"Marksistlerin uzun süredir öne sürdüğü gibi, kapitalist sistem, ciddi biçimde egemen sınıfın yürütme kurulu rolünü üstlenen devlet olmasaydı bir hafta bile sürmezdi."

"Ortadan kaldırılan uzam, ulus-devletin mekânıdır"

Mark Neocleous

Son cümlenin devamı; "ama kapitalist devletin değil" diye devam ediyor tahmin edildiği gibi; ve ulus-devletin söz konusu tasfiyesine devletçi bir politik tahayyülle karşı durmanın oldukça nitelikli bir eleştirisini yapıyor Neocleous. Sola da sirayet eden ulusalcılığın nasıl faşizme doğru evrilebildiğini gösterirken, liberalizmin devletle olan sahte düşmanlığını da devletçi politik tahayyül saptamasıyla ifşa ediyor. Ekonomik zeminin dolaysız bir yansıması biçimindeki devlet anlayışını mahkûm ederken devletin [belirli düzeylerdeki] özerkliğini abartanlara da Marx'ın, her geçen gün daha da belirlenim kazanan çalışmalarını işaret ediyor.

"Devlet"in, onu en reddettiğimiz zamanlarda bile düşüncelerimize nasıl sızdığını tartıştığı *Devleti Tahayyül Etmek* kitabının yanı sıra, kısa süre önce Türkçeye çevrilen *Sivil Toplumu Yönetmek: Devlet İktidarı Kuramına Doğru* kitabıyla birlikte Neocleous sivil toplumun kendini inşasının devlet karşısında özerklik taşıyıp taşımadığını sorguluyor ve 20. yy'ın siyasal uzamının iki temel kavramı olan "devlet" ve "sivil toplum" ilişkisini tartışan bu çalışmalar poltikayla ilgilenen Türkiye'li okuru tehlikeli bir derinliğe çağırıyor. "Devlet" ve "Sivil Toplum" ilişkisinin 20. yy'daki en önemli tamamlayıcılarından olan "Güvenlik" kavramını irdelediği *Critique of Security* (Güvenlik Eleştirisi) ise yine Notabene yayınlarından çıktı. Yazarın 2014 Şubat'ında tamamladığı *War Power Police Power* başlıklı çalışması ise 2014 sonbaharında Türkiyeli okurlarıyla buluşacak…

Mark Neocleous, devlet, siyaset ve hukuk arasındaki geçişliliklere dikkatlerimizi çeken duru ama bir o kadar yetkin tespitlere sahip…

Ersin Vedat Elgür

NOTA BENE

9 786055 513832

DEVLETİ TAHAYYÜL ETMEK

Mark Neocleous